145.248

ION GRIGORAŞ

Binele Răul

II 145.248

BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

Cap. I

SE POATE ŞTI CE ESTE BINELE ?

Înainte de examinarea definiţiei binelui este necesar să stăruim asupra unei alte probleme care frămîntă foarte adesea conştiinţa morală a omului şi care, în istoria gîndirii etice, datează încă din timpurile antichităţii : posibilitatea sau nonposibilitatea definirii sau cunoaşterii binelui. Foarte adesea, în zilele noastre, reapare această problemă. Uneori ea capătă o expresie mai largă fiind discutată ca posibilitate a formulării unor principii de viaţă. Mulţi oameni care gîndesc asupra fenomenelor morale şi asupra determinării unor criterii precise de apreciere a valorii lor se întreabă dacă putem şti ce este binele moral. Considerăm că ceea ce face să nască mereu această problemă consistă în marea diversitate a notelor personale, deseori contradictorii pe care oamenii le afirmă privitor la ceea ce ei socot că înseamnă binele, precum şi varietatea complexă a aplicaţiilor practice ale noţiunii de bine. Această varietate se confirmă nu numai în multiplele sfere ale activităţii umane, inclusiv extramorale, ci chiar şi în sfera moralităţii. Situaţiile morale, care solicită din partea indivizilor reglarea activităţii lor pe

baza principiului binelui, sînt extrem de diferite între ele şi în acelaşi timp contradictorii. Problema se complică şi mai mult dacă avem în vedere multitudinea de interese umane, materiale ori spirituale etc., diferitele lor valori şi dimensiuni precum şi dinamica, la fel de complexă, a motivelor, ţelurilor şi mijloacelor etc. care alcătuiesc conţinutul raporturilor dintre oameni în contextul unor situaţii morale determinante.

Toate aceste considerente, ca şi numeroase altele, ne explică de ce oamenii au înţeles sau tind să înţeleagă în chip diferit semnificaţiile şi valorile binelui, dimensiunile lor personale şi sociale. Şi deseori ceea ce pentru unii reprezintă un bine, pentru alţii constituie un rău sau ceea ce pentru unii reprezintă un bine dintr-un anumit punct de vedere, pentru alţii este la fel dar dintr-un alt punct de vedere etc. Însă, experienţa succeselor şi mai ales a insuccesele vieţii comune a oamenilor, precum şi necesitatea obiectivă a armonizării conduitelor lor îi determină să gîndească asupra posibilităţii şi modalităţii de stabilire a unor criterii unanim recunoscute şi aplicabile ale binelui moral.

Astfel, problema fundamentală a cunoaşterii, aceea a cognoscibilităţii sau incognoscibilităţii lumii, are într-o anumită măsură şi implicaţii etice : destinul gnoseologic al binelui moral este similar sau analog cu acela al adevărului. Pentru gîndirea etică problema posibilităţii definirii binelui a avut şi are diverse modalităţi de abordare în funcţie de ele, de orientările teoretice şi metodologice ce le caracterizează se recunoaşte sau nu putinţa de cunoaştere a valorilor morale de determinare sau nu a unor criterii de apreciere şi normare a conduitei. Nu avem intenţia să facem o examinare exhaustivă a poziţiilor teoretice afirmate în acest sens, lucru imposibil de înfăptuit în limitele lucrării prezente, ci vom considera numai cîteva din ele care ni se par suficiente pentru

ilustrarea caracterului teoretic al acestei probleme și cîteva direcții principale în care ea a fost tratată. Unii gînditori, ca de exemplu scepticii, se disting printr-o orientare relativistă avînd ca punct de plecare în dezbaterea acestei probleme diferența judecăților pe care oamenii le formulează în legătură cu același fapt ori fenomen moral, precum și posibilitatea de a afla și susține motive egale atît în favoarea unei judecăți cît și în favoarea alteia, contradictorii ca sens valoric. Alți gînditori complică problema de pe pozițiile unor orientări absolutiste susținînd că binele este o esență imuabilă, supratemporală și supraspațială, binele general. Este, în acest caz, ideea de bine la Platon, binele suprem la stoici care nu admit diferențe valorice etc. Dar binele considerat numai ca o funcție a generalității, în afara condiționărilor concrete, particulare, este un bine abstract, nedeterminat și, deci, indefinibil. În spiritul unei atare idei l-a criticat Aristotel pe Platon, subliniind că un astfel de bine nu numai că nu poate fi conceput teoretic, dar nici practic nu este realizabil. Nu se poate defini întrucît lipsesc determinările generalului ; nu se poate înfăptui deoarece nu se poate realiza trecerea de la general la singular — modalitatea prin care se manifestă și respectiv, împlinește generalul. Așa cum, pe bună dreptate spune Aristotel la adresa ideii de bine a lui Platon, „chiar dacă într-adevăr binele comun enunțat ar fi să fie ceva singular și existent pentru sine în chip separat, e totuși clar că omul nici nu l-ar putea înfăptui prin acțiunea sa, nici nu l-ar putea dobîndi" [1].

Una, dacă nu chiar cea mai veche, dintre negările posibilității cunoașterii și definirii binelui aparține scepticismului. Negația sceptică derivă din principiul fundamental al doctrinei potrivit

1 Aristotel, Etica Nicomahică, Casa Școalelor, 1944 p. 35.

căruia fiecărui argument i se împotrivește un argument tot atît de valabil. Scepticii socot dogmatică opțiunea pentru o judecată sau alta, determinarea adevărului și a erorii, a binelui și răului, precum și a lucrurilor indiferent. Există motive egale pentru a socoti judecățile privitoare la cunoaștere sau morală atît în sensul adevărului cît și al erorii, respectiv al binelui și răului. La fel, se pot susține cele mai diferite opinii și în legătură cu lucrurile indiferente. Aprecierea, în fond tot dogmatică, a imposibilității distincțiilor între adevăr-eroare, bine-rău și lucrurile indiferente conduce la concluzia suspendării judecății și a apatiei — modul preconizat de sceptici pentru dobîndirea neturburării sufletești, a ataraxiei.

Punctul de plecare sceptic în problema binelui și răului îl constituie referința critică mai ales în raport cu trei determinări ale binelui existente în filozofiile morale vechi, expuse după cum urmează : „Unii spun (Stoic. fr., III, 73 Arn) că binele este ceea ce este de ales pentru sine, alții însă spun că este ceea ce contribuie la fericire, iar alții că este ceea ce duce la împlinirea fericirii" [2].

Argumentarea sceptică poate fi rezumată în următoarele teze :

1. „...lucrurile declarate ca bune nu excită pe toți ca bune... Deci nu există prin natură" [3]. Așa se explică faptul că cei mai mulți filozofi înțeleg și explică în chip diferit binele și răul, ceea ce înseamnă că nu există un criteriu unic, valabil pentru toți în problema binelui. Scepticii, însă, nu admit ...nici posibilitatea cercetării și stabilirii care dintre concepțiile privitoare la bine, susținute de diverși gînditori, sînt juste și care nu care au un temei științific și care contravin adevărului obiectiv.

---

2 Sextus Empiricus, Opere filozofice, vol. I, Ed. Acad. R.S.R., Buc., 1963, p. 148.

3 Ibidem, p. 150.

2. Binele nu poate fi nici actul și nici obiectul alegerii. Alegerea nu poate fi binele întrucît ea nu este un act în sine, făcut de dragul lui. Nici lucrul exterior — obiectul alegerii — nu poate fi binele deoarece nu-l alegem pentru sine, ci pentru că ne produce nouă o dispoziție ori o senzație plăcută. În această demonstrație se desprind, deci, alte argumente, de esență sceptică, în sprijinul ideii că nu există bine și nici rău natural sau în natură.

3. Nu există nimic indiferent în natură din cauza opiniilor divergente manifestate de oameni: unii preferă lucruri pe care alții nu le preferă.

4. Dacă nu se pot face diferențieri, în planul valorilor morale, înseamnă că nu există nici posibilitatea artei de a trăi în temeiul căreia omul să urmeze binele și să evite răul. „...Pentru ca să existe o artă de a trăi, trebuie mai întîi, să existe arta, iar ca să poată subzista arta, trebuie să preexiste comprehensiunea, iar ca să subziste comprehensiunea, trebuie admisă adeziunea prin reprezentarea comprehensivă, atunci reprezentarea comprehensivă nu poate fi descoperită și, prin urmare, nici arta de a trăi nu poate nici ea să fie descoperită" [4]. „...Dacă nu se ajunge la un acord în privința existenței reale a bunurilor, relelor și lucrurilor indiferente, atunci poate și arta de a trăi este inconsistentă" [5].

În esență, concepția sceptică despre bine și rău cuprinde în sine trei negații principale: a) negarea existenței reale (naturale) a binelui și răului, sau după cum am spune noi, negarea caracterului obiectiv al binelui moral; b) negarea posibilității definirii binelui și răului și c) negarea artei de a trăi, adică negarea eticii ca știință a binelui și ca îndreptar teoretic al acțiunii. Or, aceasta înseamnă, din partea scepticilor, autonegarea lor

4 Sextus Empiricus, op. cit., p. 160
5 Ibidem. p. 167.

ca eticieni. Viciul fundamental al acestei doctrine, avînd în vedere latura teoretică pe care o considerăm, consistă în aceea că individul nu apare numai în rolul de subiect al aprecierii, ci şi în calitate de sursă, în ultimă instanţă, a materiei binelui şi răului. Diferenţa în aprecieri şi reacţii faţă de ceea ce constituie materia binelui, prin raportarea acestei materii la nevoile subiectului, este nelegitim folosită pentru negarea a însăşi deosebirilor reale ce există între bine şi rău precum şi a posibilităţii unor criterii certe pentru cunoaşterea lumii prin intermediul acestor categorii morale. Indiscutabil, scepticismul a fost una din primele reacţii împotriva dogmatismului gnoseologic şi etic, formînd spiritul teoretic al omului în direcţii de afirmare critică şi deschisă spre diversele posibilităţi de a gîndi lumea. Însă, valoarea acestei reacţii critice este anihilată, pe de o parte, de subiectivismul orientării sale teoretice, iar pe de altă parte, de postularea îndoielii ca principiu absolut de filozofare, precum şi a suspendării judecăţii şi apatiei ca unice modalităţi de realizare a ataraxiei.

În gîndirea contemporană negarea posibilităţii de determinare a binelui caracterizează, printre alte doctrine, pe aceea a lui G. Moore şi a continuatorilor săi. În etica intuitivistă negarea posibilităţii de definire a binelui este la fel ca şi în doctrina sceptică explicită. Etica intuitivistă, elaborată de Moore, situează în centrul sistemului de categorii morale categoria de bine.

Respingînd orientarea idealistă subiectivistă, fără însă a reuşi să o depăşească, intuitiviştii apreciază că binele are realitate obiectivă, la fel ca orice obiect. Nu se ştie însă în ce fel apare binele ; o astfel de problemă nici nu se pune pentru această etică. Binele este o calitate primordială nedeductibilă şi elementară. De aceea nu poate fi definit şi cunoscut nici prin senzaţii şi nici prin raţiune. Binele este nedefinibil şi indeductibil

deoarece este elementar şi fiind ca atare nu poate fi analizat şi descompus în părţile sale constitutive fiindcă ceea ce este elementar nu poate fi descompus. „Obiectul" posedă „binele" nu pentru că are o semnificaţie socială şi o valoare practică sau spirituală pentru om, ci pentru că este în sine însuşi. Binele „în sine" înseamnă că „existenţa obiectului dat ar fi fost bună chiar şi în cazul cînd acesta ar fi existat singur, fără orice alte consecinţe sau fenomene cu care se leagă" [6]. Izolarea obiectului şi examinarea sa „în sine" este o metodă (metodă analitică) care se utilizează în laboratoare, dar nu în cazul fenomenelor sociale. Dacă binele aparţine obiectului (comportării, faptei, acţiunii etc.), înseamnă că valoarea aparţine obiectului pur şi simplu în virtutea existenţei sale. Dar, după intuitivişti, valorile morale nu aparţin numai „obiectelor" umane, ci întregii existenţe fizice, sînt după cum afirmă J. Leard, caracteristice însăşi „existenţei fizice" [7]. Dar după cum scria Moore, orice obiect care posedă o anumită valoare, ar fi posedat-o „chiar dacă ar fi existat în univers cu totul alte legi ale cauzalităţii" [8]. Totodată, ideile despre bine sînt adevărate „independent de natura lumii" sau, cum afirmă Broad, sînt adevărate „nu numai pentru lumea care există, ci şi pentru toate lumile, care sînt numai posibile" [9]. În sens ontologic tocmai în aceste teze se ascunde concluzia non-determinării binelui: nu numai că nu este determinat social-istoric, dar el nu apare determinat nici în lumea materială, în general. Or, aceasta înseamnă imposibilitatea definirii şi cunoaşterii binelui.

6 G. Moore, Ethics. L., 1912, p. 65.
7 J. Leard, The Idea of Value, p. 226.
8 G. Moore, Philosophical Studies, p. 268.
9 C. D. Broad, Five Types of Ethical Theory. Littlefield, New Jersey, 1959, p. 271.

Afirmînd, precum o fac intuitiviştii, că binele este elementar, un fel de atom primar, înseamnă a face o astfel de definiţie în care genul „proxim" (element) este mult prea general şi, deci, foarte îndepărtat de diferenţa specifică (atît de îndepărtat încît el nu mai aparţine realităţii), ceea ce, efectiv, nu lasă posibilitatea de a-l defini. De aici teza intuirii binelui, fundamentală pentru această doctrină.

Imposibilitatea definirii binelui este şi mai evidentă în etica intuitivistă dacă luăm în consideraţie distincţia pe care aceasta o face între „natural" şi „extranatural". În sfera naturalului sînt incluse, pe lîngă obiectele materiale cu însuşirile lor fizice, chimice etc. şi fenomenele care aparţin vieţii sociale. Binele se consideră un atribut extranatural al obiectului, o însuşire de un gen deosebit, principial deosebită de tot ceea ce se referă la domeniul faptelor. Caracterul „nenatural" al valorii morale, după cum socot intuitiviştii, constă, în primul rînd, în aceea că ea nu aparţine lumii spaţio-temporale, în al doilea rînd în faptul că nu este o însuşire substanţială a obiectelor şi, în al treilea rînd, că nu este o însuşire reală ; binele şi răul n-au existenţă faptică, sau, cum scrie Moore, „în general nu există faptic" [10]. Dar ele nu sînt nici supranaturale, nu aparţin nici unei lumi suprasensibile [11]. În felul acesta, sub eticheta extranaturalului, binele ajunge un fenomen misterios, inaccesibil cunoaşterii şi imposibil de definit. La această concluzie s-a ajuns, în mod inevitabil, prin aplicarea analizei logice în cercetarea fenomenelor morale, metodă ce trebuia să permită explicarea binelui prin teza „binelui în sine". De altfel, Moore mărturiseşte deschis concluzia la care a ajuns, anume aceea că binele nu poate fi determinat : „Dacă mă întreabă cum poate fi

10 G. E. Moore, Principia Ethica, p. 110.
11 Ibidem, p. 111.

definit binele, răspunsul meu este de așa natură că el nu poate fi definit și aceasta este tot ceea ce eu pot spune" [12].

Nu putem admite concepția non-definirii binelui și nu putem socoti întemeiată nici teza că binele moral se apropie și dezvăluie omului numai prin intuiție. Cunoașterea se realizează atît la nivelul treptei senzoriale cît și la acela al treptei raționale și nu numai prin intuiție, ci prin multe alte forme.

Metodologia marxistă, aplicată la domeniul cunoașterii etice a realității morale ne permite să precizăm punctele de reper hotărîtoare pentru identificarea posibilității de cunoaștere și de definire a binelui moral.

În primul rînd, teza că morala (inclusiv binele moral) aparține numai sferei fenomenelor sociale. Aceasta înseamnă că în esența specifică a vieții sociale, ca formă distinctă de existență a lumii materiale în dezvoltarea ei, va putea fi găsit genul proxim în care se încadrează morala ca diferență specifică.

Binele presupune, atît din punct de vedere genetic, cît și al împlinirii sale, raporturi sociale; binele moral este, deci, o funcție a raporturilor sociale. Tocmai în sfera acestor raporturi trebuie găsite elementele de conținut și trăsăturile specifice definitorii pentru binele moral. Aici, în acest domeniu al vieții sociale aflăm cîmpul real din care se desprinde posibilitatea reliefării conținutului social real al binelui. Raportul social este esența conduitei morale sau a acțiunii cu valoare morală, ceea ce înseamnă că elementele structurale specifice binelui moral vor putea fi prospectate în acțiunea umană. De ce? Deoarece așa cum spunea Marx, existența obiectivă a omului este, în același timp și ființarea lui determinată pentru alt om, raportarea lui ca om față de alt om

12 Ibidem, p. 6.

Această ființare determinată pentru alt om se manifestă în acțiune și are, în morală, una din laturile conștiente ale desfășurării ei. „Morala este un element component, un moment, un aspect al „ființării determinate a omului pentru alt om", al „comportării sale sociale" [13]. Considerăm însă că nu vom putea realiza mare lucru în determinarea specificului binelui moral dacă vom rămîne la repetarea unor generalități filozofice despre specificul moralei, ca fenomen social: caracterul ideologic al moralei, că în relația morală se reflectă alte legături sociale, că relațiile morale sînt forme specifice de conștientizare și motivare a diferitelor activități și raporturi sociale, că morala reflectă acea latură a acțiunii în care se întruchipează relațiile omului față de alți oameni, că morala cuprinde un sistem de comandamente, presupune și moralitatea etc., etc. [14]. Aceste teze, juste și necesare pentru determinarea mai ales a fundamentelor teoretico-metodologice ale moralei, nu ne pot totuși da răspunsul complet la întrebarea următoare: cînd anume putem spune și de ce că un fapt ține de sfera specifică moralei? Vom putea noi clarifica problema dacă de exemplu vom spune că fapta aparține sferei morale pentru că înainte de a fi săvîrșită s-a constituit ca motiv ideologic? sau pentru că exprimă un raport social fără să relieFăm sub ce aspect anume acest raport ține de esența morală? etc., etc.

Totodată, considerăm că există și posibilități reale de definire a trăsăturilor generale ale binelui. Înainte de orice, noi desprindem ca trăsătură a acestui bine aceea de a fi funcție a generalității umane: tocmai de aceea acest bine este moral. Dacă sub raport axiologic general, noțiunea de bine din expresia „bine moral" exprimă generalul iar acțiunea de moral particularul, din punct de

13 Cit. după T. Huszár, Morala și societatea. Editura politică, Buc., 1967, p. 176.
14 Ibidem, p. 176-178.

vedere etic, al conținutului și formei sale morale specifice, noțiunea de moral are însușirea genului proxim iar aceea de bine desemnează diferența specifică.

În primul caz, aceste precizări ne ajută să deosebim binele moral de alte ipostaze ale binelui: binele material, binele ca bun material, ca bun spiritual, politic, binele ca succes, poziție socială cîștigată etc., etc. În al doilea caz, putem distinge binele moral în raport cu alte categorii morale: dreptatea, onoarea, cinstea, datoria ș.a. din acest ultim punct de vedere se impune necesitatea clasificării locului binelui în sistemul categoriilor morale, statutul său de categorie etică fundamentală, raporturile sale cu categorii din sfera altor forme ale conștiinței sociale: adevărul, frumosul etc.

Una din problemele importante care preocupă, în special pe gînditorii contemporani constă în analiza funcțiilor cognitive și axiologice ale binelui, determinarea acestora prin raportarea binelui la adevăr și frumos.

Dialectica materialistă oferă baza teoretico-metodologică științifică pentru cunoașterea etică a binelui moral. De o mare valoare sînt, în acest sens, cercetarea binelui în lumina raportului dintre general și particular, dintre esență și fenomen, dintre necesitate și libertate, obiectiv-subiectiv, extern-intern, absolut-relativ etc. De asemenea posibilitatea cunoașterii științifice a binelui și răului obligă la respectarea principiului determinismului istoric și social.

Etica științifică, întemeiată pe dialectica materialistă ne cere să analizăm fenomenele în contradicțiile și în devenirea lor. Aceasta înseamnă, pe plan moral, că binele poate fi cunoscut numai în raport cu răul întrucît realmente viața morală conține contradicția dintre bine și rău și se realizează în progresul și în virtutea acțiunii cauzale a acestei contradicții. De aici rezultă că, pentru

a li se întrevedea posibilitatea cunoaşterii, binele şi răul trebuie mai întîi recunoscute ca laturi contradictorii ale vieţii sociale reale. Binele şi răul deci, ca noţiuni morale cu semnificaţii valorice autentice, nu depind în chip arbitrar de un individ sau altul, de felul de simţire, trăire sau de logica subiectului. Aşadar, recunoaşterea realităţii obiective a binelui şi răului şi a contradicţiei ce caracterizează raportul lor reciproc, permite cunoaşterea conţinutului şi formei lor morale specifice, a sensurilor, valorilor şi atributelor existenţiale şi funcţionale pe care le conţin.

Binele şi răul ca sferă a moralului şi imoralului

Sensurile celor două noţiuni sînt multiple şi ele nu au numai valori morale, fapt ce îndreptăţeşte o încadrare mai cuprinzătoare a lor în sistemul de categorii ale axiologiei [15]. Ca noţiuni ale ştiinţei valorilor ele folosesc oamenilor pentru a opera, în sensul cel mai general, deosebirile reale, necesare, între fenomenele, obiectele şi însuşirile lor, ra-

15 Axiologia este ştiinţa valorilor, termenul fiind creat de către W. Windelband.

Pentru noţiunea de bine grecii foloseau termenul —agatos iar pentru cea de rău termenul —kakos. La început aceşti termeni nu erau noţiuni cu semnificaţii morale, ci desemnau curajul şi frica. Virtutea —arete însemna vrednicia şi curajul — valori impuse de condiţiile istorice ale poporului grec. La fel, termenul corespunzător din limba latină, virtus, semnifica calitatea bărbăţiei şi forţa fizică. Aceste calităţi erau apreciate foarte mult întrucît ele se cereau pe cîmpul de luptă, în întrecerile sportive. Romanii foloseau pentru noţiunea de bine termenii meliora (melius), bonum. Binele moral era considerat de către stoici binele suprem şi desemnat cu expresia summum bonum. Pentru noţiunea de rău ei foloseau termenul malum. Bonum et malum adică binele şi răul.

porturile, evenimentele sociale etc. cu care omul se află în conexiuni practice și pe care el le distinge după valorile lor pozitive. În acest sens binele desemnează tot ceea ce are valoarea pozitivă și poate procura omului satisfacția unor trebuințe materiale ori spirituale. Dimpotrivă, noțiunea de rău desemnează tot ceea ce are o semnificație negativă și o valoare dăunătoare pentru oameni. În sfera sa largă, cuprinzătoare, binele are numeroase criterii de valorizare sau apreciere. Asupra lor atrăgea atenția încă Aristotel care, ridicîndu-se împotriva tezei abstracte și idealiste a lui Platon pe motivul că prin ea gînditorul grec admitea ideea unui bine care transcende lumii terestre, fiind o esență aparte, ruptă de formele concrete ale binelui, arăta că binele nu există ca ceva comun într-o idee generală, o esență pură spre care tind fenomenele din univers. Dimpotrivă: „...binele e enunțat în tot atîtea semnificații ca și existența (căci el stă în categoria substanței, de exemplu... intelect; în cea a calității: virtuțile; a cantității: măsura potrivită; a relației: utilizabilul; a timpului: momentul potrivit; a locului: șederea pentru recreație etc.), așa se vede că nu este ceva universal, ce ar fi comun și unul" [16].

În funcție de criteriile valorice se deosebesc și noțiunile de bine. Astfel, putem cita ca exemple binele în sens de bun material sau spiritual deosebit după criteriul folosinței, binele în sensul de stare ori situație materială, poziție socială, binele în sens de adevărat, exact, precis, corect, binele în sensul de apreciere a succesului sau a reușitei acțiunii, binele în sens de apreciere a calității rezultatelor muncii noastre, binele în sens de frumos, om prezentabil, în fine, binele în sensul de conduită care răspunde exigențelor sociale (politice, juridice, morale etc.) ale societății. În desemnarea, prin categoria de bine, a valorii

16 Aristotel. Etica Nicomahică, Casa Școalelor, p. 33.

lucrurilor, fenomenelor și raporturilor o greutate precumpănitoare o are latura calitativă a acestora.

Pe noi însă ne interesează binele și răul ca noțiuni morale și categorii ale eticii. Ele sînt noțiunile fundamnetale ale moralei cu un asemenea grad de generalitate și cu un rol apreciativ așa de cuprinzător în sfera moralei, încît într-un anumit sens binele are ca echivalent termenul de moral, în timp ce răul poate fi înlocuit cu cuvîntul imoral. Astfel, într-o apreciere generală, noi putem afirma că binele reprezintă tot ceea ce este pozitiv din punct de vedere moral, adică tot ceea ce moral, pe cînd răul desemnează ceea ce contravine moralei, faptul sau fenomenul imoral. Însă identitatea dintre bine și moral nu este absolută; ea devine identitate parțială dacă avem în vedere faptul că termenul moral include în sine o semnificație mai largă decît cea a binelui: și respectiv una mai largă decît „moral" în sens pozitiv: moralul nu numai în sensul valorilor morale pozitive, ci și în sensul de orice fenomen care se supune legilor aprecierii și reglementării morale; moralul în acest caz include și imoralul, deci și răul. În felul acesta ultima accepțiune a noțiunii de moral ascunde în sine contradicția dintre bine și rău. Firește, contradicțiile fenomenului moral (moralului) nu se reduc la opoziția dintre bine și rău; ele cuprind și numeroase alte contradicții desemnate tot prin categorii polare: drept și nedrept, echitabil-inechitabil, cinstit și fățarnic, sincer și pervers, demn și josnic, harnic și leneș etc. În sensul general cuprinzător, aceste contradicții pot fi considerate și ca diferite aspecte particulare ale contradicțiilor dintre bine și rău.

Dar dacă admitem identitatea amintită între bine și moral, înseamnă că definirea și explicarea binelui pot fi înfăptuite în funcție și de determinarea esenței specifice a moralului privit ca fapt social pozitiv. Firește această operație logică-

teoretică ne angajează cu lămurirea unei probleme noi, anume, dacă există totuși un specific al binelui și răului în sistemul categoriilor morale, al moralei în general. În caz afirmativ înseamnă că vom fi confruntați cu un aspect nou care pune teza identității dintre bine și moral sub semnul relativității, binele apărînd într-o ipostază de data aceasta nouă, drept un caz „particular" al moralei.

În discuțiile despre bine și rău se pune frecvent problema nu numai dacă se poate spune ce este binele, ci și dacă poate fi dată o definiție generală a binelui și respectiv răului. Se știe că din punct de vedere obiectiv nu există bine în general și respectiv nici rău în afara unor determinări, de conținut și formă, concrete. Engels afirmă în lucrarea sa „Anti-Dühring", și pe bună dreptate, că „ideea de bine și cea de rău s-au schimbat într-atît de la popor la popor, de la epocă la epocă, încît adesea au fost de-a dreptul contradictorii". [18]. Din polemica lui Engels cu Dühring desprindem cîteva concluzii prețioase privitor la considerarea unui bine în general, etern și imuabil. Redăm aprecierile lui Engels avînd în vedere și faptul că, deseori, imaginea asupra concepției lui nu este prezentată, în lucrările de specialitate, în mod integral. „Dar, ni se va obiecta, binele totuși nu este răul și răul nu este bine, dacă se amestecă binele și răul, încetează orice moralitate și fiecare poate să facă ce vrea" [19].

A admite astfel de distincții nete între bine și rău, care nu acceptă trecerile reciproce, istorice, condiționate, înseamnă a nu gîndi dialectic. Totodată, dacă s-ar ști că binele și răul sînt stabilite și valabile pentru toate timpurile și

18 Fr. Engels, op. cit., ed. a III-a, E.S.P.L.P., Buc., 1955, p. 100-107.
19 Ibidem, p. 107.

locurile, nu ar mai fi necesară discutarea lor. Or, lucrurile stau tocmai invers. Şi, în argumentarea sa, Engels, presupune identitatea dintre bine şi moral întrebîndu-se „ce morală ni se propovăduieşte astăzi?", adică ce este considerat bine din punct de vedere moral? În acest sens el se referă la trei morale existente în vremea sa: — „Avem în primul rînd morala creştină feudală din vremurile religioase de altădată, care în esenţă se împarte la rîndul ei într-una catolică şi într-una protestantă; nici în cadrul acestora nu lipsesc subîmpărţirile, care merg de la morala catolică iezuită şi de la cea ortodox-protestantă pînă la morala nu prea severă a iluminiştilor. Alături de acestea figurează morala modernă burgheză şi morala proletară a viitorului, astfel că trecutul, prezentul şi viitorul prezintă, numai în ţările cele mai avansate ale Europei, trei grupe mari de teorii morale valabile în mod paralel şi simultan. Care este cea adevărată? Nici una, în sensul definitiv şi absolut; dar, firește, că cel mai mare număr de elemente care promit durabilitate le are morala care reprezintă în prezent răsturnarea prezentului, adică viitorul, aşadar morala proletară" [20].

Înseamnă oare că nu există posibilitatea unor determinări de sensuri generale ale moralei şi respectiv ale binelui? Noi considerăm că interpretarea dialectică a acestei probleme nu ne permitem să-i dăm totuşi o rezolvare negativă. În primul rînd, pentru motivul că în progresul binelui moral se manifestă raportul dialectic dintre absolut şi relativ la fel ca şi în domeniul progresului cunoaşterii adevărului. Nu întîmplător Engels discută problema valabilităţii generale a binelui şi răului, precum şi a moralei, într-un capitol al lucrării sale intitulat „morală şi drept. Adevăruri esterne". Problema morală este strîns corelată aici

20 Fr. Engels, op. cit., p. 107.

cu un aspect esențial al problemei cunoașterii. Este adevărat că, după ce trece de la problema antagonismului adevăr-eroare la cea a opoziției dintre bine și rău — o problemă exclusiv morală cum spune Engels, — el arată că domeniul moralei este un domeniu al istoriei umane „...și tocmai aici adevărurile definitive în ultimă instanță sînt mai rare ca oriunde“ [21]. „Mai rare ca oriunde“ însă totuși ele există, ceea ce înseamnă că și în domeniul moralei relativul presupune absolutul. „Dar în cele trei teorii morale de mai sus — continuă Engels — există totuși ceva comun tuturora. Oare acest ceva nu este cel puțin un fragment din morala stabilită o dată pentru totdeauna ? Aceste teorii morale reprezintă trei faze diferite ale aceleiași dezvoltări istorice, au prin urmare un fundal istoric comun și deci în mod necesar multe lucruri comune. Mai mult. Pentru trepte de dezvoltare economică egale sau aproximativ egale, teoriile morale trebuie să concorde într-o măsură mai mare sau mai mică“ [22]. Și Engels concretizează teza sa cu exemplul preceptului moral, „să nu furi“ apărat de orice morală în condițiile proprietății private asupra mijloacelor de producție. El, însă, adaugă că și acest precept este relativ deoarece relativă este, în istorie, însăși proprietatea privată.

Așadar, ar rezulta că Engels nu admite ideea unui bine moral, general și absolut dar acesta numai în sensul în care, realmente, binele presupune determinări istorice concrete la care se adaugă, în condițiile societății întemeiate pe proprietatea privată, determinările de clasă. Cuvîntul „dar“ ne face atenți că binele există ca o dialectică a absolutului și relativului. Engels recunoaște, în strînsă unitate cu discontinuitatea, probată de aceste determinări concrete și relative ale binelui moral și continuitatea progresului moral. Valorile binelui

21 Ibidem, p. 106.
22 Fr. Engels, op. cit., p. 107.

sînt istoriceşte determinate şi relative, relative şi sub raportul progresului social real şi sub acela al cunoaşterii binelui şi dezvoltării judecăţilor de valoare în legătură cu el. Dar şi în sfera progresului moral relativul afirmă o parte a absolutului. Mai întîi, binele poate fi comparat aici cu adevărul: ca bine relativ, istoriceşte condiţionat el are un caracter obiectiv şi în acest sens el reprezintă o parte din binele absolut, o recunoaştere a unui principiu cert, general valabil. „A recunoaşte adevărul obiectiv, adică adevărul care nu depinde de om şi de omenire, înseamnă că recunoşti într-un mod sau altul adevărul absolut" [23]. Ceea ce însă trebuie scos în relief ca specific al binelui este rolul deosebit al intereselor, trebuinţelor şi nevoilor indivizilor umani, toate acestea contradictorii între ele, ceea ce accentuează nota subiectivă, personală în realizarea binelui. Este vorba nu de o simplă reflectare a realităţii, ci şi de aprecierea ei, de folosirea unor judecăţi şi sentimente de valoare în care se exprimă o anumită poziţie sau atitudine a individului. Totuşi, chiar şi în aprecierea morală cu aplicarea categoriei de bine, omul se deschide obiectivităţii, se esenţializează şi universalizează; întotdeauna experienţa sa subiectivă şi individualizată îi naşte trăiri dramatice, în virtutea ciocnirilor şi conflictelor cu societatea. De aceea în procesul cunoaşterii şi realizării binelui ca bine moral, el este în chip necesar determinat să se realizeze şi manifeste ca parte a universului, obiectivului şi absolutului, altfel viaţa sa socială fiind imposibilă.

Prin treptele istorice ale progresului său, binele cîştigă în profunzime, în adîncimea sa de conţinut şi în dimensiunile sale umane. Avem în vedere, în această privinţă şi sensul general uman al diferitelor valori morale ale binelui şi normelor elementare de convieţuire socială, sens contradictoriu

23 V. I. Lenin, Opere, vol. 14, E.S.P.L.P., 1954, p. 123.

cu anumite determinări istorice și de clasă ale binelui dar care, pe anumite trepte ale dezvoltării sociale se afirmă și impune în unitatea dialectică cu acestea.

Sensul general uman al binelui, care îi constituie permanența sa, dobîndește dimensiuni noi și superioare în morala societății fără clase antagoniste și a aceleia fără clase. „O morală cu adevărat umană — scria Engels — stînd deasupra amintirii acestor antagoniste, va fi posibilă abia pe o treaptă a dezvoltării sociale care nu numai că va fi lichidat antagonismul de clasă, dar care îl va fi și uitat în practica vieții" [24].

Recunoașterea caracterului relativ al binelui și răului moral este incompatibilă cu relativismul etic subiectivist care înseamnă negarea moralei, a unor principii de viață sigure, permanente și temeinice. Teza marxistă a determinării istorice concrete a binelui și răului și a condiționării de clasă a acestora nu trebuie să ne conducă nici la acceptarea pragmatismului politic: pentru unii e bine cutare, pentru alții altceva, în interesul unora este bine, în interesul altora nu. Cum foarte nimerit spune T. Kotarbinski „nimic nu ar fi aici stabil și universal, întrucît orice etică ar exprima nevoile unor grupuri sociale, variabile principial și fundamental, în funcție de situația dată într-un anumit moment istoric. În schimb, o etică, ca cea afirmată de noi..., consideră ca fiind fundamentală identitatea glasului conștiinței în toate orînduirile sociale, întrucît consideră că aprecierea comportamentului potrivit scării „demn-nedemn" s-a format și s-a încetățenit, pe baza repetării situațiilor care necesitau apărarea celor slabi în fața celor mai puternici, în condițiile existenței pericolului și pentru existența apărătorilor" [25]. Rezultă

24 Fr. Engels, op. cit., p. 108.
25 T. Kotarbinski, Meditații despre viața demnă. Ed. șt., Buc., 1970, p. 9-10.

de aici că posibilitatea determinării unor coordonate general valabile ale binelui și răului se conturează și prin desprinderea unor cerințe comune, permanente și repetabile ale situațiilor morale care, de regulă, diferă prin particularitățile lor de conținut și prin aspectele concrete ale problemelor morale ce le generează.

Conceperea dogmatică, absolutistă a binelui, adică recunoașterea caracterului absolut al acestuia independent de determinare concret-istorică a conținutului pe care îl desemnează, în afara caracterului relativ al binelui, înseamnă nu numai încălcarea adevărului obiectiv, ci și negarea activității morale creatoare a personalității și a responsabilității morale a acesteia. Pe de altă parte, negarea caracterului absolut al binelui de pe poziția unui relativism (moral, politic sau de altă natură) subiectivist înseamnă negarea unor exigențe de viață general umane pe care le-a afirmat totdeauna și continuă să le afirme și azi morala: omenia, demnitatea, dreptatea autentică etc., înseamnă, într-un fel sau altul justificarea egoismului și subiectivismului, a unor interese meschine.

Determinările binelui

Dacă binele înseamnă, în general, tot ceea ce este pozitiv din punct de vedere moral iar răul tot ceea ce este imoral și dăunător conviețuirii umane, rezultă că noi putem cunoaște ce este binele, dacă știm ceea ce este moral. Socotim, de aceea, insuficiente explicațiile acelor autori care, în definirea binelui, sînt rezumate la reliefarea unor sensuri prea generale ale acestei categorii. Este necesar să reliefăm trăsăturile specifice-esențiale ale moralului în măsura în care ele pot fi determinate și ca atribute ale binelui.

Să analizăm însă cîteva definiții, socotite de noi prea generale, ale acestei categorii, care, în plus, sînt și formaliste.

Astfel, Paul Foulquié și Raymond Saint-Jean definesc binele etic ca „ceea ce este conform normei sau idealului moralității și care, prin urmare, merită aprobarea unei conștiințe drepte și trebuie să fie căutat pentru el însuși, independent de utilitatea sa, dar a cărui posesiune poate singură procura fericirea veritabilă" [26].

În primul rînd să observăm că nu binele trebuie să fie conform normei, ci, dimpotrivă, norma trebuie să corespundă binelui deoarece norma este funcția binelui, realizează conținutul binelui moral. Obligativitatea morală a normei decurge din valoarea binelui pe care oamenii o determină pe baza unor criterii sociale obiective. Iată de ce nu este corect să definim binele prin conformarea „a ceva" mijlocului practic al realizării lui care este norma. O astfel de caracterizare a binelui nu este recomandabilă nici pentru motivul că binele este dinamic, prospectarea exigențelor sale presupune activitatea conștientă creatoare a personalității umane. Norma se modifică în funcție de binele pe care trebuie să-l realizeze. Or, a spune că binele este tot ceea ce e conform normei, înseamnă să afirmăm o atitudine dogmatică sau conformistă în raport cu binele moral. Prin urmare, idealul se definește din punct de vedere al conținutului și valorii, prin bine și nu invers. Noi nu putem vorbi, sub aspect moral, decît de un ideal de bine. Binele este categoria fundamentală a eticii și deci nu poate fi definit pe baza a ceea ce urmează să fie definit pe baza sa.

În al doilea rînd, noțiunea de bine ca noțiune de valoare desemnează și actul aprobării pe care îl săvîrșește o conștiință dreaptă. Aceasta însă, ține de latura formală a binelui. În plus, în definiție se simte nevoia să știm ce este o conștiință dreaptă

---

26 Paul Foulquié-Raymond Saint-Jean, Dictionaire de la langue philosophique, P.U.F., Paris, 1962, p. 71

sau, măcar, să știm în ce sens sau de ce binele moral depinde de o conștiință dreaptă.

A) În al treilea rînd, binele moral este definit ca un scop în sine. Într-adevăr, dacă raportăm acest bine la bunurile care, prin utilitatea lor empirică, sînt mijloace, putem desprinde că el se împlinește ca un scop în sine. Nu putem socoti moral un bine care este făcut cu intenții egoiste sau în numele altor scopuri care coboară sau anulează valoarea sa morală. Însăși fericirea este un efect și nu scopul realizării acestui bine.

Totuși, dacă noi raportăm binele moral la finalitatea sa socială — realizarea cerințelor conviețuirii armonioase între oameni — constatăm că el reprezintă nu numai un scop în sine, ci și un mijloc. În același sens, considerăm că binele poate fi subordonat năzuinței de fericire, însă a fericirii comune. ∝

B) Formaliste sînt toate definițiile binelui care au ca punct de plecare teza idealistă a rolului hotărîtor al conștiinței morale. În atare definiții se insistă mai ales asupra trăsăturilor formei prin care are loc realizarea conștientă a binelui.

Acestei orientări îi corespunde caracterizarea binelui dată, de exemplu, de Descartes care spune că „un om al binelui este acela care face tot ceea ce îi dictează adevărata rațiune" [27]. Se știe că rațiunea adevărată este explicată prin criteriul clarității ideilor.

În aceeași categorie se includ și determinările binelui din opera lui A. Bayet „L'ideé de bien" : „Binele este, în fiecare țară și în orice clipă ceea ce conștiințele colective judecă a fi bun și ideea de bine implicată în aceste judecăți este un fapt social" [28]. Sau „binele este astăzi ceea ce conștiințele judecă bun : el va fi mîine ceea ce ele vor voi ; și judecățile de mîine ar putea fi contradicția

27 Descartes, L. à Elisabeth, sept., 1946, IV, 490
28 A. Bayet, L'ideé de bine, Paris, 1908, p. 62

judecăților de azi" [29]. Deși Bayet afirmă că ideea de bine este un fapt social sau că conștiințele ce condiționează realizarea conștientă a binelui sînt colective, nu este vorba de luarea în considerație a conținutului social-obiectiv al ideii de bine. Definițiile sale sînt, deci, non-deterministe. În ele se recunoaște numai trăsătura formei binelui, anume aceea că binele este condiționat de activitatea rațională, de judecățile de valoare și de deciziile conștiente ale subiectului. De aceea însuși socialul apare în aceste definiții numai ca o trăsătură formală a idealului.

Alți gînditori condiționează binele moral de sentimentul iubirii (de exemplu Shaftesbury, Hutscheson, Shopenhauer, A. D. Sertillanges), de sentimentul de respect pentru legea morală și pentru datorie (ex. Kant) etc., prin urmare se accentuează tot asupra unor laturi formale ale actului îndeplinirii binelui.

Însă necesară este, în primul rînd, determinarea trăsăturilor specifice de conținut ale binelui. În acest sens se pune următoarea problemă: dacă binele coincide cu moralul ar rezulta, pe de o parte, așa cum s-a arătat mai înainte, faptul că criteriile definirii binelui (atît sub raportul conținutului, cît și sub acela al formei sale) sînt, în același timp și criteriile moralului, iar, pe de altă parte, că binele derivă din sensurile specifice ale tuturor noțiunilor morale. În acest ultim caz însă, se naște întrebarea: are sau nu binele o individualitate de sine stătătoare în sistemul categoriilor etice? Sau conținutul său se identifică cu totalitatea sensurilor celorlalte categorii morale?

În „Dicționar de etică" pentru tineret, Maria Costiner, autoarea textului consacrat conceptului „bine", afirmă, printre altele, următoarele: „Întreaga bogăție de conținut a noțiunii de bine, în societatea noastră, formele concrete pe care le

29 Ibidem, p. 98.

îmbracă binele, în toate domeniile vieții sociale, pot fi explicate numai prin intermediul celorlalte noțiuni (datorie, cinste, onoare, responsabilitate), principii și norme care, împreună, dau contur idealului moral comunist" [30]. În textul din care citățm sînt și alte afirmații asemănătoare ale autoarei. Nu contestăm adevărul conținut în cuvintele reproduse, acela că între bine și celelalte categorii morale există, atît în planul formei cît și în acela al conținutului, raportul dintre general și particular, că sensurile celorlalte categorii sînt și diferite sensuri particulare ale binelui. Necompletată însă de alte precizări, afirmația autoarei poate sugera ideea că binele moral este lipsit de o esență specifică, cu atît mai mult cu cît aceasta nu poate fi ghicită nici în teza, neexplicată, prezentă în text, că binele coincide cu moralul iar răul cu imoralul. Să înțelegem oare afirmația, la care ne referim, că binele poate fi explicat numai pe baza celorlalte categorii morale ?

Textul semnat de autoare nu ne îndeamnă să adoptăm, fără rezerve, o asemenea alternativă întrucît ea pare să fie contrazisă de teza cuprinsă la începutul textului : „bine concept fundamental în orice morală". Dacă binele este „concept fundamental în orice morală" (mai sînt oare și altele ? Care anume ? Și de ce sînt fundamentale ? însuși binele nu știm de ce este concept fundamental), înseamnă oare că mai rămîne ca atare dacă întreaga-i bogăție de conținut i-o explicăm pe baza celorlalte categorii morale ?

Asemenea probleme se cer a fi lămurite cu atît mai mult cu cît este vorba de un dicționar de etică pentru tineret.

Într-adevăr, binele și răul sînt și după părerea noastră, categoriile morale fundamentale. În această calitate ele servesc definirii și explicitării tuturor celorlalte categorii morale. Semnificațiile

30 Op. cit., p. 55.

lor fundamentale sînt diriguitoare și pentru definirea sensurilor și valorilor principiilor și normelor moralei. De exemplu noi putem afirma că onoarea este un bine moral care consistă în afirmarea valorii recunoscute sau care trebuie să fie recunoscută a ființei umane, că dreptatea este un bine care înseamnă, printre altele, acordarea recompensei proporțional cu meritul omului etc., etc. De asemenea, noi spunem că principiile și normele morale promovează anumite determinări ale binelui, sau că ele sînt bune sau rele din puncte de vedere moral. Firește, raporturile dintre bine și celelalte componente amintite ale moralei sînt reciproce. Astfel, putem afirma că dreptatea este un bine, sau că nedreptatea este un rău ș.a.m.d. Determinările „un bine", „un rău" subliniază din nou că raportul dintre bine și celelalte categorii morale este între general și particular iar din punct de vedere logic binele apare ca gen proxim, iar sensul propriu celorlalte categorii ca diferență specifică.

Conținutul obiectiv al binelui moral derivă din necesitatea conviețuirii sociale a oamenilor, necesitate ce determină ordinea relațiilor interumane, concordanțele dintre individ și societate, armonia între oameni. Binele derivă din această necesitate și, în același timp, este funcția acesteia, finalizează împlinirea ei. Această necesitate se naște și afirmă, mai întîi, în temeiul legilor dezvoltării economice ale societății și se realizează cu mijloacele și formele economice-dependență și interacțiune în muncă, schimb de activități și de produse. Ea însă are temeiuri de formare și afirmare și în celelalte laturi ale vieții sociale, inclusiv în cea morală.

Morala este un moment specific al acestei necesități, specific atît în ceea ce privește esența umană a necesității, cît și în ceea ce privește modalitățile ei de realizare.

Dacă în sfera economicului necesitatea raporturilor sociale este impusă de cerințele dependenței obiective a oamenilor în procesul producției și schimbului, în sfera morală necesitatea convieţuirii sociale, determinată în ultimă instanță de condițiile vieții economice, se constituie într-un mod relativ independent și se impune în esența ei specifică ca expresie a cerințelor ființării complexe a omului pentru om, pentru oameni sau a oamenilor pentru om. Necesitatea obiectivă care generează raporturile morale, reglementarea și aprecierea morală a raporturilor interumane se formează și realizează ca necesitate a *ființării determinate a omului față de alt om, a raportării lui ca om față de alt om, necesitatea comportării sociale sau ca ființă socială a omului față de om* — cum spunea Marx [31] (subl. ns. — I. G.).

În raporturile economice criteriul specific este acela al utilității, al folosului sau avantajului. În raporturile morale sînt specifice alte criterii care tind să afirme esența umană a omului. Astfel, în raporturile morale interesele, cerințele și nevoile vieții „altuia" sau „altora" nu se realizează neapărat în termeni de schimb, după principiul avantajului practic reciproc, al echivalentului de valori etc. Aceste interese și nevoi ale altora pot fi scop al acțiunii unui om în raportul său față de ei. Acțiunea morală presupune, deci, un anumit sacrificiu sau renunțare la sine; ea este o negare a tendințelor reale naturale care opun pe om semenilor săi și, în același timp o afirmare a omului ca om față de ceilalți oameni. Ea izvorăște din contradicția obiectivă ce există între natura biologică și esența socială a omului. „Acțiunea etică — scria M. Ralea — izvorăște dintr-un principiu, dintr-un conflict intern, dintr-o luptă care

31 Vezi K. Marx-Fr. Engels, „Kleine ökonomische Schriften", Berlin, Dietz Verlag, 1955, p. 96-112. După Huszar T. Morala și societatea, Ed. pol., Buc., 1967, p. 176.

presupune sforțare, dominare de sine, deci inhibiție a pornirilor naturale, o soluție de reechilibrare care depășește și simplul conformism și aspirația către plăcere, către slăbiciunile simpatiei sau către plenitudinea vieții. Constrîngerea de sine nu poate lipsi în nici un caz. Cursul neglijat, lăsat la întîmplare al vieții sufletești nu e întru nimic de domeniul moralei" [32].

Sacrificiul este o renunțare reală, la fel și afirmarea omului este tot o împlinire reală a trăsăturilor sociale ale ființei sale. De asemenea, contradicția care determină conduita morală este o opoziție reală între natură și esența socială, precum și între individ și societate. Morala este tocmai o modalitate, de rezolvare a acestei contradicții prin victoria omului asupra sa însuși și autoafirmarea ca om. În aceasta constă și sensul principal al conceptului binelui moral, al valorii etice fundamentale. Cu drept cuvînt arăta E. Dupréel că „valoarea morală este dintre acele valori care nu există decît prin renunțarea la ceva care era deja o valoare. Morala este regulă, dar și victorie, ordine și activitate" .[33]. Această valoare la care omul renunță și care pentru el este fie un bun material, fie unul spiritual, poate, în același timp, să fie dar și să nu fie o valoare morală în cazul cînd omul nu renunță la ea dar este dator s-o facă, sau, să și-o piardă prin consumarea ei de către el. În orice caz, calitatea de om ne determină să ne simțim datori față de alți oameni și să renunțăm la sine în favoarea lor atunci cînd condițiile obiective ale vieții practice sociale ne impun acest lucru. Acesta este tocmai binele moral, determinat sub raportul laturii sale obiective principale. Binele presupune verbul „a da", a da din esența noastră umană. Prin această

32 M. Rolea, Scrieri din trecut în filozofie, E.S.P.L.A., p. 247.

33 E. Dupréel, Traité de Morale, T. 1, P.U.B., Bruxelles, 1967, p. 321.

dăruire esența noastră umană nu numai că nu „scade", ci sporește considerabil întrucît prin însuși acest act ea se realizează. Iar valoarea acestui act propriu condiționează nu numai umanizarea noastră, ci și umanizarea celora cărora le este adresat binele. Sporește și esența lor umană deoarece binele primit obligă moralicește. De aceea, pe drept cuvînt marii gînditori au spus că binele este o funcție a universalului uman, a universalizării ființei umane ca ființă socială, după cum precizează concepția marxistă.

Și întrucît binele este o valoare care se cere înfăptuită moralicește în chip necesar pentru realizarea condiției umane a omului, o cerință reală a acțiunii în ideea de altul, binele include în sine ca o trăsătură esențială a sa acel trebuie (Sollen) — datoria. Datoria însă, se poate efectiv împlini sau numai presupune fiind înlocuită ori suplinită de alte motive de conduită. Asupra acestei probleme vom mai avea prilejul să revenim în capitolul următor.

Rezultă, din cele spuse mai sus, că binele nu are numai o ființare ideală sau că acțiunea morală și-ar datora valoarea exclusiv conducerii ei spirituale. De asemenea, oamenii ca indivizi separați nu pot stabili în chip arbitrar ce este binele și ce este răul. Binele are, prin conținutul său, un caracter obiectiv: el este o cerință obiectivă a conviețuirii umane după cum răul, prin determinările și implicațiile sale practice reale, reprezintă o negare a ordinii și legilor de conviețuire.

Expresie și întruchipare a cerințelor obiective ale conviețuirii generale a oamenilor, binele ființează ca o legitate obiectivă a acestei conviețuiri. O legitate obiectivă, deși binele este de neconceput fără anumite forme și modalități subiective în care se împlinește și ființează ca atare.

Subliniem însă că binele, prin normele și principiile care îl recomandă acțiunii practice și datorită cărora această acțiune devine o conduită

reglementată, nu se înscrie în procesul reglementării convieţuirii sociale a oamenilor alături de celelalte legi şi norme speciale pe o poziţie egală.

Cerinţa obiectivă a binelui nu este aceea a unei convieţuiri sociale mecanice, formale ori limitată la strictul necesar. Binele nu oferă legi care, pur şi simplu să *asigure* sau să *garanteze* această convieţuire. Măsura binelui moral nu poate fi nici conformismul interuman extern. Aceste sînt mai degrabă caracteristici ale domeniului juridic, administrativ şi politic.

Binele se determină prin necesitatea intimizării convieţuirii oamenilor; el îndeplineşte funcţia transformării convieţuirii sociale dintr-o necesitate pentru om, într-o necesitate a omului însuşi. Binele moral este o afirmare a condiţiei umane ca o trăsătură internă a comunităţilor sociale şi care îmbogăţeşte orice convieţuire socială cu note caracteristice pentru o viaţă demnă a individului şi colectivului. Prin aceasta binele moral reprezintă un scop în sine întrucît el tinde să devină o trăsătură intimă şi esenţială a vieţii omului. El este un scop în sine deoarece face din viaţa celorlalţi un ţel şi un sens al vieţii individului. Deci, din acest punct de vedere, vom spune că acţiunea individului are calitatea unui bine moral în măsura în care ea traduce o asemenea fiinţare a omului pentru om în care nevoile, durerile sau fericirea altuia devine scopul conduitei proprii.

Dar, tot din punct de vedere obiectiv binele este condiţionat nu numai de ceea ce reprezintă o necesitate pentru subiectul care îl săvîrşeşte, ci şi de natura şi valoarea socială a trebuinţelor subiectului căruia i se adresează binele moral. Astfel, binele moral trebuie să fie nu numai o datorie pentru subiectul care îl îndeplineşte, ci şi un drept al aceluia sau acelora care intră în posesia lui. De aceea nu orice apare ca trebuinţă a indivizilor este, totodată, o trebuinţă necesară a vieţii şi deci legitimă. Binele, prin urmare,

trebuie să fie o necesitate reală și legitimă atît pentru autorul cît și pentru „consumatorul" lui. El este condiționat de corelația dintre datorie și drept, este o valoare socială.

Această corelație reflectă și consemnează dimensiunile sociale posibile ale binelui. Binele își poate pierde valoarea morală cînd reprezintă o datorie pentru individ imposibilă de realizat. Nu i se poate cere unui om să facă un bine pentru a cărui înfăptuire el nu dispune fie de pregătirea corespunzătoare, fie de energia fizică sau intelectuală suficientă. Nu avem aici în vedere ideea de sacrificiu, inclusiv sacrificiul vieții. Binele cere, în mod condiționat, sacrificii. Însă nu putem impune individului virtutea atunci cînd aceasta nu se poate confirma printr-un sacrificiu necesar și legitim din punct de vedere social.

Pe de altă parte, binele este condiționat și de dezvoltarea istorică a societății. În acest sens se schimbă atît conținutul și criteriile sociale ale binelui, cît și posibilitățile lui de realizare. Fiecare perioadă istorică și-a avut determinările și condiționările ei sociale ale binelui moral. În societatea cu clase, fiecare categorie socială, concepea și exersa binele moral sub influența intereselor și gusturilor care îi caracterizau poziția și profilul social. Rolul și influența intereselor de clasă în viața socială practică, în raporturile sociale, erau, uneori, așa de mari, încît binele și răul difereau în mod hotărîtor de la o clasă socială la alta. Membrii claselor exploatatoare, de exemplu, încercau să determine și să practice binele în sfera vieții morale, traducînd criterii ale binelui lor economic și politic. Ceea ce era, pentru ei, bine material și politic se traducea și în limbajul binelui moral. Aceasta a fost o modalitate istorică de realizare a binelui și răului moral.

Totuși, această condiționare istorică a conținutului binelui nu trebuie acceptată în sensul că progresul moral n-a fost, întotdeauna și o afir-

mare a funcției și semnificației de umanizare pe care le conțin binele moral și pe care le traduce procesului de conviețuire socială. Iar cei mai mari gînditori au merite incontestabile de a fi reliefat adevărul că binele moral cu funcția autentică de umanizare a omului nu se identifică cu interesele sociale meschine și mărginite. Aceste merite trebuie reținute în ciuda faptului că în concepțiile unora dintre ei aflăm și teze care oferă posibilități de justificare a unor rînduieli sociale nedrepte și că datorită lor binele etic a cunoscut expresii teoretice eronate sau alienate.

Ca mari gînditori însă ei nu puteau să nu sesizeze ceea ce reprezintă esența specifică a binelui moral.

Însă conținutul uman autentic al binelui moral și-a avut, în principal, geneza și sursa sa continuă de îmbogățire și perfectare în experiența de viață a maselor muncitoare ale societății, derivînd din cerințele vieții și luptei pentru dreptate și progres social.

Cele mai profunde și mai cuprinzătoare dimensiuni umane le are binele în condițiile acelei societăți care face din ființa umană scopul fundamental al întregii activități sociale și în care lupta sistematică și conștientă împotriva răului se înscrie ca una din condițiile practice și teoretice deosebite care favorizează realizarea deplină a binelui social și moral. Socialismul este binele social, întrucît reprezintă forma de societate care oferă omului condițiile și posibilitățile obiective și subiective pentru formarea și dezvoltarea multilaterală a personalității sale. Acest bine care este socialismul reprezintă și condiția socială a binelui moral. Esența acestui raport de condiționare constă în faptul că proprietatea socialistă necesită relații noi între oameni, de colaborare și ajutor reciproc, relații modelabile și care se modelează pe baza principiilor echității și dreptății socialiste, ale colectivismului și umanismului socialist, ale

devotamentului față de cauza socialismului, patriotismului și internaționalismului socialist etc. Această condiționare se coordonează și prin dependența împlinirii intereselor individuale de rezolvarea problemelor generale ale societății și de satisfacerea intereselor comune ale membrilor acesteia. Datorită faptului că societatea practică această dependență a individualului de general, dependență însă în care generalul se exercită și ca un mijloc pentru realizarea individualului, binele moral finalizează, continuu, atitudinea conștientă și practică pozitivă, efectiv angajată, a omului față de patria socialistă, față de interesele generale ale poporului, față de colectivul de muncă și de convietuire nouă căruia individul îi aparține. Binele moral socialist determină o angajare complexă a personalității umane în planul relațiilor personale și colective, coordonînd dezvoltarea și afirmarea sa multilaterală. Astfel, în condițiile socialismului binele moral obligă pe om atît în calitatea sa umană, cît și în calitatea sa de specialist chemat să-și aducă contribuția creatoare în muncă în slujba cauzei generale a poporului ; el îndatorează pe om atît ca cetățean al statului socialist, cît și ca activist obștesc, atît ca părinte sau educator, cît și ca individ în formare și afirmare socială. În asemenea determinări multiple binele moral îndeplinește funcții complete pentru realizarea morală a personalității, a omului bun din punct de vedere social.

În condițiile socialismului binele moral este antarc (V. Aristotel) în măsura cea mai cuprinzătoare deoarece, prin faptele sale bune, omul realizează valori ce răspund unor cerințe cu semnificație generale, la dimensiunile întregii societăți. Călăuzit de legea binelui moral, omul se comportă cu fața și cu interioritatea sa sufletească deschisă solicitărilor comunității umane. Iar acțiunea și manifestările sale toate care traduc efectiv cerin-

țele acestei legi umane dobîndește valori morale multiple, corespunzătoare exigențelor practice diferențiate: demnitatea, prestigiul, dreptatea etc.

Moralitatea binelui (autodeterminarea morală a omului)

Binele moral, însă, se distinge și prin modalități subiective specifice, prin anumite particularități de conștiință. Și în acest caz, adică în cazul a ceea ce noi numim forma binelui, binele se împlinește ca o categorie etică fundamentală: trăsăturile de conștiință ale binelui moral servesc înțelegerii modurilor subiective ale celorlalte categorii morale.

Una dintre cele mai importante trăsături subiective (teoretice și practice — subiectul este în principal subiect practic) ale binelui moral este libertatea. Libertatea ca formă conștientă de realizare a necesității. Necesitatea binelui moral, deși este obiectivă și precumpănitor exterioară individului prin originea ei socială, are ca specifică, în sfera moralei, realizarea ei ca o necesitate interioară. Această trecere din exterioritate în interioritate are și căi ontice prin faptul că omul ca particularitate aparține generalului — societății. Dar specificul moral al acestei treceri consistă în condiționarea ei conștientă. Dacă legătura existențială dintre individ și societate reprezintă posibilitatea înfăptuirii de către individ a binelui social, conștiința necesității — libertatea — constituie trăsătura esențială a formei binelui moral. În felul acesta, binele moral ca valoare socială (pentru societate) devine o cerință și o lege de conduită pentru om. Din obligativitatea unei exigențe exterioare de comportare el devine datorie proprie, convingere, voință, intenție și sentiment pozitiv corespunzător.

Libertatea, însă, nu se înțelege numai ca o condiție subiectivă a binelui (conștiința necesității), ci și în sens obiectiv ca libertate față de constrîngerea exterioară. Nu putem socoti o acțiune bună din punct de vedere moral atunci cînd omul acționează împotriva convingerilor și voinței sale, adică atunci cînd fapta sa utilă pentru societate este rezultatul unei constrîngeri din afară. Binele moral acceptă numai constrîngerea interioară, aceea care și-o impune omul. Omul poate săvîrși fapte care să aducă foloase societății, dar dacă respectivele acțiuni îi sînt omului impuse de către societate înseamnă că el nu are valoare morală : el *nu se realizează* ca o ființă pozitivă sub aspect, ci este realizat ca atare în necunoștință de cauză sau chiar împotriva voinței sale.

Cele reliefate pînă acum în legătură cu constrîngerea și binele moral nu trebuie luate într-un sens absolutist. Nu trebuie să considerăm în mod categoric că binele moral exclude constrîngerea exterioară. Tocmai caracterul și valoarea social obiectivă a binelui acceptă obligarea, adică impunerea îndeplinirii binelui de către acei indivizi care nu urmează calea binelui din liberă determinare (autodeterminare conștientă). Din punct de vedere moral omul nu are libertatea de a nega binele și a accepta răul. Or, constrîngerea corectează tocmai erorile acestei libertăți formale, arbitrării, imorale. În lumina acestei idei, putem înțelege una din marile erori ale democrației burgheze. Acesta vehiculează mult „principiul" unei libertăți formale a individului care practic sfîrșește în viciu : desfrîu, crimă, hoție, minciună, ipocrizie.

Rezultă că, în cazul în care binele nu se realizează ca o moralitate a individului, societatea are dreptul moral să aplice constrîngerea, impunerea, obligativitatea. În numele binelui social moral, obligativitatea se confirmă ca un principiu practic legitim și necesar pentru umanitate.

Libertatea umană autentică este trăsătura binelui moral. Răul, dimpotrivă, este într-un fel sau altul, expresia înrobirii individului unor porniri inferioare ; el este şi voire conştientă a unor scopuri, interese şi căi de acţiune imorale. El poate fi şi constrîngere la viciu cînd individul nu i se împotriveşte şi cedează din motive egoiste şi cînd se supune viciului în lipsă de răspundere.

Faptul însă că societatea are dreptul moral la constrîngerea individului pentru ca acesta să urmeze binele, constituie încă o dovadă ce confirmă teza caracterului social obiectiv al binelui moral, obiectivitatea acestuia. Subiectivitatea binelui depinde de obiectivitatea socială, derivă din ea şi reprezintă funcţia ei. Funcţia ei activă, creatoare.

Interiorizată în forma ei conştientă — libertatea — necesitatea binelui moral condiţionează o altă trăsătură subiectivă a acestuia : calitatea lui de a fi „scop în sine". Expresia aparţine unora dintre cei mai mari gînditori în problemele morale. Însă sensul ei trebuie înţeles în manieră condiţionată, relativă. Este, în primul rînd, vorba de raportarea binelui moral la bunurile cu valoare practic utilitară care fiinţează în rolul de mijloace ale existenţei fizice şi spirituale ale fiinţei oamenilor ; ele apar în acelaşi rol în raport cu viaţa morală a omului pe care o condiţionează, în cea mai mare parte, din exterior.

Binele moral ca „scop în sine" traduce distincţia acestuia faţă de ceea ce poate fi determinare a limitelor subiectivităţii, a egoismului şi opoziţiei individului în raport cu societatea şi exigenţelor morale ale acesteia. Cum s-a mai arătat, binele moral nu permite folosirea şi exersarea sa ca mijloc în vederea realizării unor scopuri empirice limitate, pur individuale şi, în acelaşi timp, individualiste.

Binele ca „scop în sine", aceasta înseamnă, în al doilea rînd, că omul face din cerinţele legitime de viaţă ale oamenilor scopul conduitei sale mo-

rale ; el înseamnă, așa cum spunea Kant, să privești în om și în umanitate scopul și nu mijlocul. Morala reprezintă pentru om calea care îl conduce în spre depășirea acestei stări empirice a vieții sociale, generată de relațiile antagoniste dintre oameni, cînd omul pentru om este un mijloc numai sau cînd homo homini lupus. Exploatarea omului de către om generează ca fenomen de masă transformarea exploatatului în mijloc pentru exploatator. Relația om-mijloc este caracteristică însă și pentru mediul relațiilor între exploatatori. Însăși societatea oficială — statul, instituțiile — practică regula omului-mijloc.

Morala claselor oprimate ale societății a avut, de fiecare dată, inclusă în sine, ideea eliberării omului din starea socială care îi rezerva condiția de mijloc, de instrument pentru satisfacerea unor interese meschine și mărginite. Iar unii dintre cei mai de seamă gînditori ai moralei, chiar fără a descoperi esența de clasă a acestui fenomen și fără să fie interesați în a face acest lucru, au surprins specificul binelui moral, acela de a fi scop în sine. La dezvăluirea acestei laturi esențiale a binelui moral ei au ajuns în virtutea descoperirii esenței fenomenului moralității ca atare, esență pe care, ca mari gînditori, n-o puteau ocoli. Aceasta, însă, nu înseamnă că teza binelui ca scop în sine nu este adesea, însoțită de interpretări eronate, explicabile în legătură cu orientarea teoretică și metodologică generală a gînditorilor respectivi.

Teza binelui moral ca scop în sine are o valoare teoretică și practică educativă și în condițiile actuale ale dezvoltării societății noastre. Factorii conducători ai societății noastre, partidul comuniștilor, duc o politică de construcție socială în centrul căreia se află omul cu nevoile sale materiale și spirituale. Satisfacerea acestora reprezintă scopul suprem al întregii activități sociale. Această lege a activității sociale în socialism

este directoare și pentru binele moral care ființează practic, pentru oameni, în regula de viață și de muncă umanistă, aceea a omului și umanității muncitoare ca scop.

Există totuși fenomene care contrazic această regulă și în lichidarea cărora se concentrează imensa operă politico-educativă condusă de partid. Avem în vedere acele manifestări meschine, egoiste și, deci, contrarii legilor muncii și vieții noi cînd unii indivizi folosesc pe „semenii" lor drept mijloace pentru satisfacerea intereselor lor individuale mărginite, promovarea ilegitimă în treptele ierarhiei sociale, dobîndirea unor avantagii și situații materiale și „morale" care nu traduc concordanțe cu valorile lor autentice. Avem, de asemenea, în vedere și acele situații cînd unii indivizi îndeplinesc „binele moral" în numele unor țeluri și intenții egoiste. În acest ultim caz, aparența ascunde esența, fenomenul de comportare contrazice esența morală a binelui, iar acțiunea lor traduce numai un conformism exterior cu regulele binelui. Dar binele moral presupune în chip inalienabil și moralitatea binelui; conținutul cu valoare morală pe care îl include în sine binele presupune și realizarea subiectivității umane, a subiectivității ca universalitate umană.

În concepția etică socialistă raportul mijloc-scop al binelui moral este dialectic. Omul care înfăptuiește binele apare în chip de mijloc în raport cu subiectul destinatar-scopul. Pe de altă parte, pentru acest destinatar subiectul înfăptuitor devine din mijloc, scop întrucît regula morală îl îndatorează pentru recunoștință și răspundere socială. Astfel, în morala socialistă mijlocul se justifică moralicește cînd se subordonează scopului cu valoare morală și cînd el însuși are deschise posibilitățile de realizare ca scop. Pe de altă parte nici binele moral nu trebuie considerat absolut numai ca scop în sine, întrucît în raport cu finalitatea sa socială el apare și în rolul de mijloc

În sistemul moralității binelui, noțiunea prin care noi înțelegem relația dintre conștiința morală și faptele pe care le conduce în vederea împlinirii binelui, intervin numeroase elemente subiective. Un rol important pentru împlinirea morală a binelui îl are intenționarea lui. În acest sens, omul bun [34] trebuie să aibă posibilitatea de a putea discerne și deosebi binele de rău ; de asemenea, pentru ca fapta lui să poată fi apreciată ca bună sau rea el trebuie să aibă știința a ceea ce face, să acționeze în conștiință de cauză. Intenționarea binelui înseamnă urmărirea conștientă a îndeplinirii lui. Considerarea intenției este o condiție de seamă a responsabilității omului pentru binele înfăptuit. Prezența sau absența ei poate justifica sau anula, spori sau diminua răspunderea morală a omului. Ea însă nu este unica condiție subiectivă a binelui. Voința este, la fel, un element de seamă pentru moralitatea binelui. Seneca spunea „că trebuie să vezi cu cît drag ți-a făcut cineva un bine sau cît de împotriva voinței lui ți-a făcut un rău, fiindcă atît binele, cît și răul stau în cuget" [35]. Voirea binelui este esențială în mecanismul subiectiv al realizării binelui moral, deoarece ea intervine ca un factor de frînă (autofrînare), vehiculat de conștient, în raport cu instinctele și pornirile subiectiviste și totodată ca forță interioară puternică ce îndreaptă pe om înspre sau pe calea binelui.

Un loc distinct, dar corelat cu celelalte elemente de psihologie a moralității îl ocupă sentimentele morale. Acțiunea morală a acestora este condiționată de situația morală în care se comportă omul. Există situații cînd omul face binele unui

34 Omul bun, adică bun în sens moral. Nu ne referim aici la sensul special al acestei expresii cînd prin om bun se înțelege omul care se distinge prin bunătate sufletească.

35 Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Ed. șt., Buc., 1967, p. 243-244.

om și acest bine are valoarea morală dacă este făcut cu sentimentul dragostei, al bucuriei, sau devotamentului și atașamentului față de om. Subliniem „față de om" fiindcă nu trebuie să confundăm pasiunea sau atașamentul față de muncă (profesiunea) exercitată de cineva cu atașamentul față de om exprimat în procesul muncii. Este una să muncesc din dragoste pentru muncă, năzuind în muncă o satisfacție pur personală și mijlocul de procurare a mijloacelor existenței personale, și altceva atunci cînd munca este pentru om calea practică prin care el își materializează sentimentele de dragoste pentru oameni, atașamentul pentru cauza fericirii comune.

În alte situații morale și în funcție și de nivelul de dezvoltare a spiritualității umane, binele moral se poate împlini prin intermediul conștiinței obligativității sau îndatoririi morale.

În dinamica moralității aceste sentimente și elemente de conștiință se presupun reciproc, ele se pot suplini sau precumpăni cînd unul, cînd altul. Dar cîmpul subiectivității binelui se mărginește între conștiința și sentimentul obligativității, la o extremă, iar la cealaltă de sentimentul iubirii superioare cu o profundă semnificație umană.

Așadar, conceptul binelui moral obligă pe orice cercetător de specialitate să ia în considerație unitatea indisolubilă a ceea ce noi am numit determinarea binelui ca valoare morală cu un caracter social obiectiv și a ceea ce noi am reliefat sub denumirea de moralitatea binelui a cărei esență este autodeterminarea morală a subiectului ființei morale.

Video meliora proboque, deteriora sequor!

„Văd binele și-l aprob, dar urmez răul!". În contradicție cu binele există și răul. Și la fel ca și binele, răul există tot datorită oamenilor. Care,

așadar, este misterul acestei probleme, sesizată încă de gîndirea filozofică greacă și a cărei cunoaștere noi o datorăm lui Ovidiu ? [36].

Într-adevăr, omul cunoaște și înțelege binele, este de acord cu el aprobîndu-l, dar în fapt el comite și răul. Această contradicție dintre rațiune și faptă o poate trăi și încerca orice om.

De obicei cuvintele Medeii din Metamorfozele lui Ovidiu sînt citate în scopul reliefării luptei rațiunii omului cu instinctele lui. Sursa și forța răului rezidă, în acest caz, în tentația sau ispita încercate de natura sensibilă față de diverse bunuri de utilitate, mai ales, biologică. Iar forța binelui este în legătură cu rațiunea — mijlocul unei adaptări superioare a omului la condițiile vieții sociale.

Deci, stă în putința omului să aleagă binele sau răul, să prefere pe unul și să respingă pe celălalt. „De unde ne vine binele — spunea Democrit —, de acolo ne vine și răul, dar și mijlocul de a scăpa de el. Apa adîncă, de pildă, este folositoare în multe privințe, dar și primejdioasă, fiindcă te poți îneca în ea. S-a născocit deci un mijloc de a scăpa de primejdie : înotul" [37]. Într-un alt fragment, filozoful grec ne vorbește și despre modul în care binele poate duce la rău : „Din bine poate rezulta adeseori rău pentru oameni, dacă aceștia nu știu să-l conducă și să-l suporte cu ușurință. Astfel de lucruri nu trebuie socotite ca rele, ci ca bune, și pe acestea le poți folosi, dacă vrei, pentru a îndepărta răul" [38] (fr. 173).

Orientarea acțiunii umane pe calea binelui sau a răului depinde de omul însuși : de rațiunea omului și de voința acestuia. Tentația (ispita) rău-

36 Vezi Ovidiu, Metamorfozele, 7, 21-22.
37 Democrit, Fragmente, fr. 192, Cit. după T. Vianu, Dicț. de maxime comentat, Ed. șt., Buc., 1962, p. 30
38 Ibidem.

lui nu este fatală și nici invincibilă ca forță. Dar există oameni care, deși știu de la societate ce este binele și ce este răul, că primul trebuie ales și ultimul evitat, ei totuși înclină spre rău. De ce? Pentru că răul constituie pentru ei un „bine" imediat; răul pentru societate, și pentru ei înșiși din punct de vedere moral, este totodată un bine empiric, cu valoare relativ utilitară. Răul nu este, deci, în chip absolut rău; el este și dăunător dar aduce, în același timp, și o satisfacție pentru una sau alta din cerințele individului uman. Nu oricare din aceste cerințe reprezintă și o trebuință reală pentru organism, adică o cerință legitimă, necesară fie pentru cursul natural al vieții, fie pentru cel spiritual.

Răul este rău fie pentru faptul că cerința pe care o satisface are un caracter abuziv, nu este, deci, o trebuință reală, legitimă și necesară, fie pentru că trebuința necesară pe care o satisface este, din cauza caracterului ei individual, contradictoriu cu trebuințele și interesele generale ale societății.

În primul caz, cerința, deși abuzivă, este „bine" satisfăcută de răi întrucît forța acestei cerințe constă în plăcerea pe care individul o caută prin împlinirea ei. Aici răul domină în virtutea seducției plăcerii. Și astfel, dacă binele moral făcut pentru cineva (om, societate) cere sacrificiul, adică dacă binele moral presupune un rău utilitar pentru cel ce-l înfăptuiește, dimpotrivă, răul moral este negarea sacrificiului, este satisfacția abuzivă.

În al doilea caz, răul provine din cauză că binele utilitar, practic legitim, nu coincide întotdeauna cu binele moral; există cazuri cînd binele personal legitim nu coincide cu binele moral, prin excelență cu valoarea socială. Între cele două categorii de bine există contradicții. Și firește, preferarea binelui personal în raport cu binele moral (social) înseamnă un rău moral. De exemplu, noi nu aprobăm moralicește pe omul care nu accepta

să ajute la nevoie pe cineva sau societatea, cedînd o parte din timpul său liber, să presupunem pentru a presta muncă patriotică, pentru a ajuta cu o parte din bunurile sale personale pe cei sinistrați etc. Prin urmare, și binele personal legitim poate fi, în anumite condiții, un rău moral. Legitimitatea juridică a acestui bine constituie una din principalele cauze ale erorii care consistă în confundarea absolută, de către unii oameni, a acestui bine cu binele moral. Ei fac răul tocmai pentru că aplică în chip necondiționat valoarea morală pentru binele personal. Ei însă fac răul deoarece opun, în realitate, acest bine binelui moral. În alte cazuri, pironiți în limitele acestui bine personal, ei nu fac rău dar nici bine altora. Evident, acești oameni nu pot fi socotiți indiferenți din punct de vedere moral sau că nimic nu-i poate obliga să facă binele chiar dacă nu fac răul. E posibil ca legea juridică să nu-i oblige, să le acorde o anumită libertate juridică în raport cu binele social, dar acesta nu înseamnă că societatea noastră nu-i poate îndemna să facă binele. Idealul spre care societatea noastră tinde să-l realizeze în cazul fiecărui om este omul ca preocupat și luptător activ pentru binele social, al tuturor. Dacă răul ar fi în chip absolut numai rău, evident că omul nu l-ar mai comite și n-ar mai fi nevoie de educație și de sancțiuni pentru a-i determina pe oameni să nu facă răul. La fel și în cazul binelui, dacă binele moral ar fi în chip absolut bine — și social și personal — bine în orice condiții de loc și de timp, oamenii l-ar îndeplini automat și nu ar mai fi nevoie de educație de răspundere socială. Ceea ce condiționează existența binelui și a răului este tocmai relativitatea lor ce rezultă din interacțiunea lor necesară.

Dar forța de atracție a răului moral consistă nu pur și simplu în faptul că el este, simultan, rău moral și bine sensibil utilitar personal. Ea este sporită și de faptul că răul moral se confirmă

ca „bine" personal prezent, efectiv. Răul atrage, ca „bine", prin satisfacția imediată, rapidă, prezentă pe care o oferă individului. Răul are șanse de a se opune binelui moral întrucît temeiul lui este o ființare prezentă, pe cînd binele moral aduce o satisfacție de durată, superioară care triumfă asupra durerii ce o impune, uneori facerea binelui moral.

Puterea răului care îl înrobește pe om se explică și prin aceea că îndeplinirea binelui moral întîlnește o piedică, adesea foarte greu de trecut, în sacrificiul pe care acesta îl cere pentru individ. Iar ca rău, răul moral nu se confirmă, de obicei, prin efecte negative directe și imediate pentru individ. Cu atît mai mult, cu cît uneori societatea nu ia măsuri imediate și nu reacționează prompt împotriva celuia care înfăptuiește răul. Nu rare sînt și cazurile cînd individul consideră că principală nu este săvîrșirea răului, ci observarea, și respectiv sancționarea faptei de către societate. Ba chiar unii se îndoiesc că o faptă rea ar mai fi ca atare dacă comiterea ei nu a fost observată de cineva. După cum se încearcă afișarea unui bine care, în fapt, ascunde răul ; o intenție cu un conținut egoist, se ascunde în învelișul unor manifestări conforme binelui moral. În acest caz, însă, moralitatea binelui nu reprezintă expresia binelui moral autentic. Ea este o formă care traduce un conținut opus ca valoare socială. Ca și binele moral, răul moral este tot produsul unui raport social.

Natura și caracterul societății pot fi atît condiție, cît și cauza fundamentală a răului social. Indubitabil, limitele fizice și psihice ale ființei umane pot sau nu să înclineze pe aceasta spre rău. Ceea ce, însă, constituie factorul fundamental generator de rău sau de bine este societatea. Aceasta poate exercita o acțiune hotărîtoare asupra manifestărilor ființei umane ; societatea și nu natura determină esența umană. Trăsăturile personalității umane sînt, simultan, produsul relațiilor sociale și

susținătoarele active ale acestora. Aceste trăsături sînt și rezultantă dar și factor creator și modelator pentru relațiile sociale ale omului. Considerate nu ca alcătuitoare a esenței umane, ci numai sub raportul valorii lor, ele pot fi pozitive sau dăunătoare convieţuirii umane și progresului social. Numai sub raportul valorilor pozitive, aceste trăsături compun esența *umană a ființei omului*. Cu valoare și semnificație, dăunătoare, antiumană sau antisocială, aceste trăsături sînt însușiri ale individului a cărui esență umană este total sau parțial înstrăinată de el. Evident, trăsăturile omului, deși au un caracter social, aparțin omului ; ele sînt produsul societății și în virtutea caracterului și semnificațiilor funcțiilor pe care le îndeplinesc, derivate din determinările social obiective, omul face binele sau răul. Cunoscînd aceste trăsături noi putem prevedea posibilitatea ca într-o anumită situație morală individul va alege binele sau răul.

În legătură cu trăsăturile caracteristice ale individului aș dori să supun discuției o problemă în legătură cu indivizii care repetă, timp îndelungat, comiterea diverselor infracțiuni și care, de fiecare dată cînd sînt descoperiți, sînt sancționați potrivit legilor statului nostru, în vigoare. Organele specializate cunosc trăsăturile acestor indivizi și, chiar dacă ei sînt puși în libertate după ispășirea pedepsei, sînt în atenția lor. În felul acesta ei pot fi, cu ușurință, descoperiți și din nou sancționați. Asemenea oameni însă, aduc daune, uneori foarte importante, societății sau persoanelor particulare. De ce atunci eliberarea lor din detențiune să fie o libertate de acțiune pe tot cuprinsul țării dacă trăsăturile lor dominante se mențin ? Cu excepția organelor de specialitate și a unui cerc restrîns de oameni care îi cunosc, asemenea indivizi rămîn necunoscuți și pot oferi cele mai neașteptate surprize. Din punctul nostru de vedere, acela al unui etician, apreciem că sînt necesare forme și căi practice aplicațiile acestor indivizi, pentru

cazul cînd ei sînt în libertate, care să conducă la transformarea lor. Altfel spus, ei nu trebuie lăsaţi să circule oriunde, pînă atunci cînd nu demonstrează trăsături dominante noi, pozitive şi corespunzătoare regulilor de convieţuire socială.

Cînd societatea este bine alcătuită, pe principiile echităţii şi muncii cinstite, aşa cum este societatea noastră socialistă, vina pentru săvîrşirea răului o poartă autorii direcţi ai faptelor rele. Societatea poartă răspunderea pentru moralitatea ei, pentru tragerea la răspundere a acelora care încalcă normele şi pentru reeducarea şi redarea lor societăţii. Ea poartă răspunderea pentru ca toate condiţiile pe care le oferă fiecărui om pentru dezvoltarea personalităţii sale să fie folosit în mod corespunzător.

Societatea socialistă ajută pe om să înţeleagă şi să aprobe binele, dar, în acelaşi timp, ea desfăşoară o activitate sistematică multilaterală pentru ca membrii ei să şi facă binele. Este vorba, în primul rînd, de dezvoltarea impetuoasă a economiei socialiste care are drept rezultat sporirea bunurilor materiale, creşterea nivelului de civilizaţie materială. În al doilea rînd, munca este temeiul legal şi moral al asigurării existenţei umane, precum şi al dezvoltării şi afirmării personalităţii umane. În al treilea rînd, factorii educativi sînt chemaţi să-şi concentreze şi desfăşoare întreaga lor activitate în sensul formării şi afirmării trăsăturilor intelectuale, morale, politice şi profesionale ale personalităţii corespunzător exigenţelor datoriilor binelui social şi moral socialist. În al patrulea rînd, societatea nouă se preocupă activ pentru ca fiecare om să trăiască în chip civilizat şi cinstit: nivelul său de civilizaţie materială şi spirituală, poziţia şi locul în societate să fie dobîndite pe căi legale şi morale. Iar opinia publică socialistă, alături de factorii juridici şi administrativi, este menită să fie o forţă puternică invincibilă împotriva răului.

De asemenea, prezența masivă a exemplului bun în societatea nouă exercită o influență educativă remarcabilă asupra oricui, inclusiv asupra acelora a căror voință este, uneori sau deseori, confruntată cu motive de acțiune contradictorii.

Toți acești factori, ca și alții condiționează și determină pe individ să se realizeze în chip integru pentru bine : să gîndească și să voiască binele, să-i simtă valorile sale nobile și să militeze activ pentru a face din ideile binelui fapte bune. Nu înseamnă, însă, că în socialism acțiunea acestor factori în direcția binelui are, în mod automat, și consecințele pozitive pentru toți oamenii.

Ce determină pe unii indivizi să comită răul deși cunosc determinările socialiste ale binelui și le aprobă ?

Problema este complexă. Vom încerca să reliefăm cîteva cauze ale înfăptuirii răului în socialism.

Una din ele constă în reminiscențele mentalității și deprinderilor de comportare din societatea veche. Ei îi adăugăm și influențe nefaste exercitate în special asupra unor tineri, din partea ideologiei burgheze prin intermediul unor filme, radioului, romane traduse și publicate fără discernămînt la noi în țară.

Există însă și cauze de altă natură care nu trebuiesc ignorate.

Se știe că țări, cum a fost și România, au pornit pe drumul socialismului de la un nivel relativ scăzut al dezvoltării economice. Pentru a se putea asigura poporului un nivel înalt de civilizație materială și spirituală precum și pentru a situa România în rîndul țărilor dezvoltate este nevoie de repartizarea unei părți însemnate din bugetul țării fondului de acumlare. Această repartizare este cerută de legile progresului socialist contemporan al societății. Ea necesită din partea tuturor cetățenilor activi efort intens de muncă și anumite sacrificii. Iar necesitățile și cerințele de viață civilizată ale oamenilor muncii, mereu în

creştere, sînt satisfăcute în condiţii tot mai bune dar în dependenţă de posibilităţile pe care le oferă progresul economic şi spiritual al societăţii. Există încă anumite discrepanţe între cerinţele de bunuri materiale şi spirituale pe de o parte şi producţia acestora pe de alta. După cum se ştie, repartizarea lor este condiţionată de cantitatea şi calitatea muncii depuse. În prima fază a societăţii comuniste, nu se poate realiza o repartiţie a bunurilor create după nevoile fiecăruia. „Noi pornim însă de la faptul, arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu — că în socialism se mai manifestă fenomene de inegalitate economică, precum şi tendinţe parazitare ; de aceea partidul nostru acţionează pentru asigurarea unor raporturi echitabile între veniturile diferitelor categorii sociale, ţinînd cont, în primul rînd, de aportul fiecăruia la producţia şi viaţa socială, dar, totodată, şi de posibilităţile economice ale ţării, de tendinţa obiectivă a apropierii nevoilor membrilor societăţii noastre“ [39].

Sînt oameni care nu suportă sacrificiile cerute de societate ; ei nu acceptă să-şi limiteze satisfacerea nevoilor pe baza repartiţiei primite în mod echitabil de la societate ; practic ei nu acceptă nici legea potrivit căreia repartiţia se realizează în funcţie de contribuţia adusă în muncă. De aceea duc o existenţă cu mijloace ilegale şi imorale. Există la asemenea indivizi tendinţa nesaturabilă de a parveni cît mai uşor pe treptele sociale sau de a se bucura de o situaţie economică superioară celorlalţi oameni. „Se mai întîlnesc şi la noi oameni care ar dori să primească cît mai mult de la societate şi, dacă se poate, să dea cît mai puţin, sau nimic societăţii“ [40]. Nu orice om, de la sine, depăşeşte practic interesele sale înguste. Limite obiective şi subiective împiedică asemenea oameni să accepte practic interesele generale ale

39 N. Ceauşescu, Semicentenarul glorios al P.C.R., Ed. pol., 1971, p. 40.
40 Ibidem, p. 40-41

societății ca interese proprii și să le slujească cu abnegație și cu conștiința răspunderii pentru binele general al societății.

Există și alte cauze de ordin obiectiv sau subiectiv. Stăruim mai ales asupra exemplului personal. Există o influență dăunătoare din partea unor oameni cu anumite responsabilități sociale și care trebuie să îndeplinească misiuni educative dar în comportarea cărora se manifestă contradicția dintre principiul politic și etic socialist și faptele care le săvîrșesc. Ei vorbesc despre principiile socialismului, au datoria să le propage și să ofere modelul practic al respectării lor, dar în realitate săvîrșesc acțiuni contrarii acestora: abuzuri de putere, trafic de influență, însușirea ilegală de bunuri etc. Este și mai dăunător faptul menținerii lor în funcții, acoperirea sau justificarea acțiunilor lor atunci cînd societatea reclamă înlăturarea și sancționarea lor. Considerăm că asemenea fenomene dăunătoare au o influență descurajatoare și demobilizatoare în rîndurile maselor, iar în anumite cazuri ele pot influența anumiți indivizi în imitarea lor, în comiterea unor acțiuni rele. Deseori aceștia din urmă sînt direct încurajați și atunci cînd sînt descoperiți ei se justifică mărturisind că am îndeplinit acțiunile lor din porunca sau îndemnul șefilor.

Iată de ce, în binele cauzei socialismului, considerăm că este absolut necesară respectarea criteriilor de selectare și promovarea oamenilor în posturi de răspundere, fixate în documentele de partid și în legile statului nostru. Nimic nu convinge mai mult pe educat de ceea ce înseamnă binele decît exemplul bun al educatorului. Și poate că nimic nu este mai dăunător pentru formarea primului decît exemplul rău al ultimului.

Principiile propagate de educator trebuie să fie întărite de forța exemplului practic și garantate prin manifestarea activă și perseverentă a unor exigențe corespunzătoare față de cel educat. Numai

în felul acesta înţelegerea şi aprobarea binelui poate fi urmată de realizarea acestuia.

„Văd binele şi-l aprob, dar fac răul!" — iată, prin urmare, una din cele mai importante probleme de morală care a atras atenţia gînditorilor din vechime şi pe care societatea bazată pe exploatarea omului de către om — cauza fundamentală a răului în formaţiunile sociale antagoniste — n-a rezolvat-o. Socialismul conţine în sine posibilitatea rezolvării ei. Este datoria şi răspunderea oricui să îmbine în chip armonios idealul şi principiile binelui cu faptele corespunzătoare. Prin aceasta, fiecare îşi aduce contribuţia la triumful moral al noii orînduiri sociale asupra celor vechi. Prin demnitatea unei vieţi morale integre a fiecăruia din noi trăieşte, în chip înălţător, demnitatea morală a societăţii noastre.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cap. II

CONȚINUTUL („MATERIA") ȘI FORMA BINELUI

Firește, din punct de vedere dialectic, folosirea noțiunii de materie și raportarea ei la forma binelui ar părea să nu conțină suficientă rigoare științifică. Forma să corelează cu conținutul, ca pereche polară, iar materia le include deopotrivă. Însă prezența, în limbajul etic, a noțiunii de materie este veche, începuturile ei, după cîte se pare, aflîndu-se în etica stoică.

Pe lîngă păstrarea sensurilor general filozofice, această noțiune a dobîndit în etică sensuri și valori proprii. Specificul ei derivă din aceea că își corelează conținutul și forma în planul raportului dintre exigența și conștiința socială și individuală a omului. Aceasta înseamnă că, în primul rînd, conduita morală a omului împlinește binele materializîndu-l în termeni obiectivi, cu semnificația umană universală : fapte cu o utilitate obiectivă pentru semeni sau colectivitate, diferite manifestări care realizează un transfer de valoare obiectualizată ori obiectivată de la subiectul înfăptuirii binelui la acela căruia îi este adresat.

Valoarea morală a acestui transfer are nu numai o expresie ideală (în sensul că traduce anumite intenții, volițiuni, sentimente umane etc.), adică

numai o formă spirituală, ci și un conținut uman obiectiv, semnificații practice materiale în viața colectivului uman. Deci, în acest sens, materia binelui înseamnă însuși conținutul obiectiv, material în care se realizează binele, latura obiectivată a acestuia. În ea se includ nu numai obiecte acordate, donate sau împrumutate ci orice activitate morală practică în care oamenii înfăptuiesc raporturi de dependență reală, orice conduită cu consecințe practice și pozitive obiective în viața oamenilor. Se includ în noțiunea de materie a binelui atît cauzele obiective ale comportării care primesc expresia motivelor morale, apoi conduite ca atare ce se împlinește ca mijloc practic pentru realizarea ideii de bine cît și consecințele sociale reale ale acesteia ș.a.

Iar forma binelui se află în condiția spirituală a realizării lor, constînd din modalitatea conștientă (intențională, volițională și afectivă) care dinamizează în chip pozitiv efortul moral ; ea este libertatea și răspunderea morală, dinamică a judecăților de valoare, conștiință valorică morală, conștiința binelui și autodeterminare a personalității pe baza acesteia, este, în sfîrșit, subiectul moral în structura și organizarea lui interioară și practică exteriorizată.

a. Natura umană și binele moral. (Considerații istorice)

Noțiunea de materie în etică a dobîndit și alte semnificații care, într-o anumită măsură, fac din ea nu numai expresia materiei binelui ci chiar și aceea a răului. Avem în vedere materia în sensul de corporalitate, de natură umană cu trebuințele ei biologice proprii ce se manifestă în instincte, afecte, dorințe etc., cu limitele ei spațio-temporale, cu contradicțiile ei empirice. Nevoile acestei naturi, care devin mobiluri ale acțiunii, pot fi

satisfăcute în chip necesar pentru existența materială a ființei umane, însă unele din ele îi pot dăuna și pune în situații contradictorii și chiar de conflict cu colectivitatea sau cu alți oameni. Tocmai contradicțiile dintre nevoile naturii umane și exigențele rațiunii, ale vieții sufletești în genere, reflex spiritual al legilor obiective ale conviețuirii sociale, au făcut pe eticieni să gîndească dacă nu cumva izvorul egoismului sau individualismului uman, străin moralei și a căror lichidare aceasta o vizează, îl constituie însăși natura corporală a omului. Nu cumva răul apare datorită materiei și în virtutea faptului că, prin trupul său, omul participă la existența materială? Oare nu natura umană este aceea care împiedică sufletul să fie bun și virtuos?

Soluțiile date la aceste întrebări diferă atît de mult între ele încît orientările teoretice la care au dat naștere sînt fundamental opuse. Ca exemplu citățm eudemonismul și ascetismul.

Pornind de la contradicțiile amintite, gîndirea etică din toate timpurile a reflectat asupra posibilității echilibrului sau non-echilibrului între natura umană și conștiința morală, între motivul material și cel moral al conduitei. Iar conceptul de materie propriu-zis a servit preocupărilor de a stabili dacă materia poate determina sau nu conținutul binelui moral, dacă ea reprezintă numai condiția vieții morale sau este inerentă acesteia, dacă materia este, în manieră exclusivă, sursa răului, a tuturor viciilor, deci, iar sufletul reprezintă sfera binelui și virtuții etc.

Unii gînditori, cei de orientare filozofică materialistă, care s-au ridicat împotriva doctrinelor morale idealist-religioase tocmai pentru caracterul lor ascetic, pentru că nu recunoașteau dreptul omului la viață și fericire pămîntească și pentru că, într-un fel sau altul, negau drepturile firești ale omului la existența biologică și exaltau viața sufletească, acești gînditori au recunoscut caracterul

legic și necesar al existenței umane, dreptul și moralitatea vieții complete pe pămînt, legitimitatea idealului de fericire pămînteană și împlinirii sale.

Eforturile lor s-au concentrat în direcția determinării unor posibilități de echilibru între materia biologică și conștiința morală a individului. Soluțiile preconizate diferă de la gînditor la gînditor. Ceea ce este însă caracteristic pentru aproape toți acești gînditori (exemplu Ian Ciju, Brihaspati, Epicur și Lucretius Carus, Helvețius ș.a.) este o astfel de concepere a binelui care pornește de la o examinare selectivă a motivelor conduitei umane (inclusiv a celor naturale), examinare călăuzită de grija pentru o moralitate a ființei umane întemeiată pe concordanța dreptului firesc la viață cu exigențele virtuții morale. De aici diferențierile valorice, din punct de vedere moral, la care sînt supuse nevoile și manifestările naturii trupești.

Această tratare selectivă le-a permis să determine punțile de legătură ale nevoilor naturii biologice și exigențele moralei și să afle, în același timp, anumite modalități prin care materia biologică poate și trebuie să fie luată în considerație la definirea structurii și laturilor binelui moral. Pentru acești gînditori materia nu apare, în exclusivitate, ca sursă a răului, ca un contrariu al binelui, ci ca una care dispune și de compatibilități cu legile moralei. În gîndirea lor ideea de necesitate și legitate naturală reprezintă, o dată cu posibilitatea motivării locului omului în univers și a sensului ontic al existenței sale, temeiuri gnoseologice care permit fundamentarea dreptului la viață și datoria de a trăi o viață terestră completă.

Tocmai acest drept și datoria de a trăi reprezintă, pentru ei, calea care înlesnește accesul între natura și moralitatea umană. Materia nu este numai temeiul vieții morale, numai condiția binelui, care îi facilitează împlinirea din exterior, ci ea participă, într-o anumită măsură, și la definirea unor elemente de conținut ale acestuia : plăcerea în

hedonism, interesul personal just înțeles în etica materialiștilor francezi etc. În atare doctrine materia este cauza răului numai în măsura în care se mișcă sub semnul întîmplării, haosului și mărginirii stărilor ei finite, anumite impulsuri și instincte biologice neumanizate. Nu existența socială, ci natura în ipostaza acestor manifestări ale ei generează vicii ca arivismul, lăcomia, parazitismul, lașitatea, indiferența ori disprețul pentru altul, mărginirea egoistă în judecățile de valoare și faptele pe care le călăuzesc.

Acești gînditori, deși au meritul incontestabil că au scos în evidență valoarea, condiționată din punct de vedere moral, a naturii umane, și necesitatea considerării ei pozitive (nu numai negative) în raport cu conținutul binelui moral, au avut totuși o înțelegere îngustă a „materiei" binelui. Ei nu și-au dat seama de determinarea social obiectivă a moralei în general și respectiv nici de faptul că determinante în conținutul binelui social sînt cerințele obiective ale conviețuirii sociale. Pe de altă parte, ei n-au sesizat nici faptul că izvorul determinant al răului (al egoismului sau individualismului) îl constituie nu atît natura biologică a omului și contradicțiile acesteia cu exigențele unei vieți raționale, cît mai ales natura relațiilor sociale, anumite contradicții dintre individ și societate, dintre interesele personale și cele generale.

Aceste lacune ale concepției lor despre „materia" binelui se răsfrîng și în concepția lor despre forma realizării binelui. Conștiința morală era imaginată ca o funcție în raport cu un conținut material îngustat la dimensiunile trupului uman. Ea nu are rolul de afirmare în raporturile umane a cerințelor existenței sociale a oamenilor, ci numai acela de a legitima și reglementa funcțiile trupești, funcțiile naturii senzoriale a omului. Unica problemă morală importantă pentru ei era aflarea căilor de realizare a stăpînirii de sine și prin aceasta a soluției pentru înfăptuirea armoniei sociale.

Prin raţiune şi posibilitatea dată prin aceasta de a pătrunde ordinea, legitatea şi necesitatea, precum şi de a desfăşura o activitate normată şi coordonată pe baza criteriilor moralităţii, omul poate realiza stăpînirea de sine şi domina materia sa corporală în aşa fel încît să-i îngrădească sau să-i anuleze posibilităţile de manifestare vicioasă.

Există şi doctrinari care exagerează natura umană şi acceptă fără rezerve impulsurile acesteia. Aşa este, de exemplu, doctrina cirenaică care supraestimează nevoia de plăcere ca motiv de conduită. Este vorba de plăcerea ca satisfacţie senzuală.

Preceptul fundamental al şcolii cirenaice este următorul: trăieşte plăcerea clipei de faţă. Plăcerea absolută constituie unicul conţinut al binelui. Forma realizării morale a acesteia ca şi natura lui socială nu contează şi nu au importanţă pentru cirenaici, deşi în realitate acestea au o însemnătate hotărîtoare.

În acelaşi sens am putea examina şi etica utilitaristă a lui Bentham care ia în consideraţie numai latura cantitativă a binelui, şi acesta fiind redus la folosinţa practică.

b. Supraestimarea formei binelui

Alţi eticieni supraestimează forma binelui şi contestă naturii trupeşti orice valoare morală. Această respingere sau, cel mult situarea într-un raport de independenţă faţă de morală a materiei (a naturii şi bunurilor materiale care o satisfac) este caracteristică pentru etica ascetică. Morala ascetică nu acceptă nici un fel de echilibru între corp şi suflet; pentru ea sensul vieţii constă în „eliberarea" sufletului din cătuşele materiei senzoriale, din robia instinctelor şi pornirilor pătimaşe ale acesteia. Fiind asociată cu teza negării şi torturării naturii umane, a ilegitimităţii dreptului la viaţă pămînteană, ideea purificării sufleteşti n-a

putut şi nici nu poate îndeplini o funcţie morală progresistă autentică ; de aceea ea a fost, mai degrabă, nu o cale care duce la virtute şi la îndeplinirea idealului de bine, ci o cale pe care a generat ipocrizia, făţărnicia, pe de o parte, iar pe de alta spiritul non-împotrivirii la rău şi suferinţa, resemnarea şi răbdarea mizeriei şi a condiţiilor aspre de existenţă impuse de regimul exploatării şi asupririi omului de către om.

Doctrinarii eticilor ascetice consideră, fără temei real, că materia nu poate fi nici conţinutul binelui moral şi nici condiţia vieţii morale. Or, tocmai această ignorare a materiei din procesul de definire a binelui moral precum şi din condiţiile realizării lui explică, într-o mare măsură, slăbiciunea şi ineficienţa practică a acestor etici — formalismul lor rigid.

Aşa se explică de ce dezideratele şi idealurile moralelor ascetice au rămas şi rămîn simple recomandări, fără perspective de realizare întrucît impun oamenilor datorii imposibil de realizat şi sacrificii deseori inutile. Cele mai concludente confirmări ale ascetismului le constituie, în sens precumpănitor, moralele religioase.

În măsura în care aceste morale includ în sine elemente general umane ale comportării ele le conferă expresii ideologice alienate ; şi conţinutul binelui, presupus în acest sens, este un conţinut uman înstrăinat, definit în temeiul unor motivări religioase. Iar forma binelui, expresiile lui de conştiinţă se justifică tot în numele unor atribute religioase : iubirea faţă de dumnezeu, smerenia, extazierea şi sentimentul credinţei etc.

Însă formalismul ca supraestimare a formei binelui şi care cultivă elemente de comportare ascetică este caracteristică şi pentru anumite doctrine etice nereligioase. Aşa, de exemplu, este cazul eticii stoice care, făcînd diferenţierea între bunurile materiale ca bunuri mijloc şi binele moral ca bine suprem (scop în sine), îndeamnă fiinţa

umană să renunțe la primele bunuri sau să manifeste indiferență față de ele. „Sustine et abstine!" („Îndură și abține-te!") — acesta este principiul moralei stoice în raport cu împrejurările și condițiile materiale, uneori nefavorabile pentru om și care îi pot altera spiritul.

Pentru etica stoică, ca și pentru cea kantiană, forma moralității (intenționalitatea faptei, voința bună) reprezintă condiția fundamentală a valorii morale a binelui. Stoicii consideră că, în săvîrșirea faptelor bune sau rele, rolul hotărîtor îl au intențiile și voința în sine, independența de conținut, de obiectul voirii. Cum spune Seneca, „...trebuie să vezi cu cît drag ți-a făcut cineva un bine sau cît de împotriva voiei lui ți-a făcut un rău, fiindcă atît binele, cît și răul stau în cuget" [41]. „Datoria noastră este în raport cu intenția binefăcătorului. Cîntărim nu cît de mare este darul, ci din ce intenție pornește" [42]. Materia, în sine, apare aici numai ca prilej exterior al înfăptuirii binelui. Însă, față de ea, ființa morală manifestă o totală indiferență întrucît nu contează ce anume înseamnă înfăptuirea binelui, ci numai condiția lui spirituală, rațională și voițională. Această condiție, pur formală, imprimă binelui însușirea unei valori absolute și imuabile. Nu pot exista diferențe valorice ale acestuia. Autonomia absolută a formei morale garantează binelui o rezistență totală față de modificările la care ar fi impus prin presiunile și condiționările materiei, o independență inalterabilă față de împrejurările materiale. Așa cum spune Seneca, „materia asupra căreia se exercită nu schimbă virtutea. O materie aspră și greoaie nu o face mai rea, alta plăcută și spornică nu o face mai bună" [43].

41 Seneca, Scrisori către Lucilius, Ed. st., Buc., 1967, p. 243-244.
42 Ibidem, p. 244.
43. Ibidem, p. 170.

c. Rigoarea formei kantiene

Însă, primul mare gînditor în opera căruia examinarea categoriilor de „materie" și formă a binelui dobîndește caracterul unei preocupări speciale a fost Imm. Kant.

Doctrina kantiană reprezintă o teoretizare expresă a formalismului și rigorismului moral. În aceasta și constă una din importantele ei deficiențe. Dar, meritul deosebit al gînditorului poate fi, printre altele, subliniat în punerea unei probleme de o însemnătate cardinală pentru determinarea specificului moralității: ce anume reprezintă criteriul conduitei morale? și problema parcă se complică prin însăși răspunsul dat de filozoful din Königsberg: morală este conduita care se conformează legii din sentimentul pur al respectului pentru datorie. Acest sentiment nu trebuie să fie alterat de nimic altceva: nevoia de plăcere, căutarea perfecțiunii, a fericirii etc. Acestea din urmă ar traduce limitele egoismului și ar împiedica pe om să urmeze legea morală cu caracter obiectiv și valabilitate universală.

În felul acesta absolutizarea sentimentului de respect pentru datoria morală ca singurul motiv al voinței bune și ca unicul criteriu al moralității este nu numai reflectarea tendinței de negare a materialității (conținutului) binelui moral, ci, totodată, și a aceleia de îngustare a formei binelui moral și moralității acestuia. Am arătat, în alte lucrări ale noastre [44] că autodeterminarea morală a omului are loc nu numai prin intermediul datoriei, ci și prin mijlocirea plăcerii, dragostei, pasiunii, conștiința valorii, etc. În acest sens criteriul formal al moralității este condiționat de conținutul și caracterul relațiilor morale dintre oameni.

---

44 Vezi I. Grigoraș, Datoria etică. Editura șt., Buc., 1968 și Revista de filozofie nr. 10/1966. I. Grigoraș, Cu privire la determinismul datoriei morale.

Forma binelui în etica kantiană este limitată chiar și în ceea ce privește structura conștiinței datoriei, astfel, se ia în considerație numai sentimentul de respect pentru datorie și autoconstrîngerea de sine a voinței. Cunoașterea necesității morale, a cărei funcție este datoria, convingerile etice etc. sînt negate, întrucît acestea ar presupune luarea în considerație a conținutului și condițiilor determinate ale împlinirii binelui. Aceasta însă, după Kant, contravine respectului necondiționat (dezinteresat în sensul larg) față de lege, adică criteriului kantian al moralității.

Pentru Kant o materie a binelui este imposibilă; în sensul corporalității, materia nu numai că nu poate fi conținutul binelui, dar ea este temeiul răului. Sentimentul de respect pentru datorie — unica formă a binelui — este trăsătura esențială a moralității binelui și singura de care depinde depășirea egoismului uman.

În ce constau însă „materia" și forma binelui în etica kantiană ?

Materia consistă în reprezentările concrete despre ceea ce înseamnă bine ; ea impune o coordonare a conduitei pe baza intereselor individuale, înguste, a simțămîntului beatitudinii, a nevoilor naturii sensibile în genere. Kant socoate că în sfera acestora nu poate să apară legea practică (morală), deoarece ea este sfera individualului, ori legea morală trebuie să fie mai presus de determinările empirice individuale și să se caracterizeze prin obiectivitate [45] și valabilitate universală.

Așadar „materia" presupunea condiționarea conduitei în spațiu și timp pe baza cerințelor naturii sensibile. Acestea din urmă pot fi, după Kant, legale nu însă și morale deoarece ele se opun atributelor obiectivității și universalității legii. Kant

45 Kant înțelege prin obiectivitate ceva inteligibil și nu ceva material ; nu obiectiv în sens de independent și în afara conștiinței, ci numai ceva nesubiectiv și care nu e limitat la individ.

nu depășește eroarea tradițională din gîndirea etică mai veche atunci cînd susține că sursa absolută a răului o constituie natura sensibilă a omului și tot ceea ce se leagă de nevoile acesteia. Pentru aceasta el critică, în spiritul formalismului doctrinei sale, acele etici care, într-un fel sau altul, admit criterii materiale ale binelui : hedonismul, eudemonismul, utilitarismul [46].

Kant consideră ca imposibil, în lumea umană, echilibrul între motivele sensibile și cele raționale. Ceea ce-l face să nege posibilitatea acestui echilibru sînt considerente impuse de etica datoriei, de concepția sa cu privire la ordinea morală a armoniei care trebuie să fie instaurată în viața umanității. Or, spre a ajunge la această armonie (la ordinea ideală), oamenii n-au decît o singură cale morală, aceea care presupune acțiunea din datorie mai presus de motivele empirice. Aceasta întrucît „...o doctrină morală mixtă, compusă din motive de sentimente și înclinațiuni și totodată din concepte raționale, trebuie să lase sufletul nehotărît între motive care nu pot fi prinse sub nici un principiu, care pot duce numai din întîmplare la bine, mai adeseori însă și la rău.

Din cele spuse rezultă : că toate conceptele morale își au sediul și originea cu desăvîrșire apriori, în rațiune, și anume tot atît de bine în cea mai comună rațiune umană ca și în cea speculativă la cel mai înalt grad ; că ele nu pot fi deduse prin abstracțiune din nici o cunoaștere empirică și deci numai contingentă ; că în această puritate a originii lor stă tocmai demnitatea lor, pentru a ne servi ca principii practice supreme“ [47].

---

46 Hedonismul face din plăcere criteriul unic al conduitei, eudemonismul prezintă fericirea ca scop și sens al vieții, iar utilitarismul reprezintă legitimarea interesului, a folosului care pune acțiunea în mișcare.

47 Imm. Kant, Întemeierea metafizicii moravurilor. Editura Casei Școalelor, București, 1929, p. 79-80.

In felul acesta, în teoria sa etică Kant pornește de la o concepție îngustă despre om care nu recunoaște, în chip pozitiv, ființa acestuia în totalitatea laturilor și trebuințelor acesteia. Pentru el, din punct de vedere moral, trupul este rău iar sufletul este locul în care sălășluiește binele. Aceasta ne amintește de dualismul trup-suflet din creștinism (și alte religii) și de teza păcatului originar.

În perspectiva realizării morale a omului exigențele binelui și ale moralității situează natura umană în exterioritatea esenței moralei sub presiunea constrîngerii și, cel mult, în sfera legalității. Materia nu are decît două alternative în raport cu binele moral : să i se opună ca sursă a viciului sau să se situeze în exterioritatea lui numai ca mijloc și condiție legală a vieții. În general însă, materia în sine nu este accesibilă pentru o distincție între moral și imoral — idee eronată la Kant —, ci numai pentru una între imoral și legal, deoarece binelui moral nu i se recunosc și posibilități de ipostaziere materială. Astfel, opoziția dintre moral și imoral, dintre bine și rău din doctrina morală kantiană se fundamentează și ca o opoziție dintre formă și conținut (materie).

În realitate nu materia în sine poartă „vina" răului după cum nici sufletul nu poate avea numai lauda binelui. Cauzele și motivele care pun în mișcare conduita omului pot fi bune sau rele atît în planul determinării materiale, cît și în planul reflectării ideale. Conștiința este o funcție a materiei care depinde, deci, de materie. Ea poate fi o conștiință a binelui sau a răului ori și una și alta fiind determinată, fie direct, fie în ultimă instanță de cauze obiective, materiale. Iar rolul determinant, de prim ordin în geneza binelui și răului îl are nu atît natura umană cît mai ales existența socială, raporturile sociale, ordinea social-economică, politică și morală a societății. Conștiința morală are, e drept, un rol deosebit de activ și creator în realizarea morală a omului ; ea are o

anumită independență față de existența materială-naturală și socială putînd conduce pe individ fie în direcția binelui, fie în cea a răului. Determinarea obiectivă a conduitei bune sau rele nu este, deci, mecanică și nici fatală. Însuși binele și răul moral nu ființează decît ca fenomen de comportare ce se produc ca urmare a corelației dintre existență și conștiință, dintre conținutul obiectiv pe care îl desemnează și forma spirituală care îl reflectă. Esențiale pentru specificul lor moral sînt atît forma, cît și conținutul.

Să examinăm însă mai departe etica kantiană, de data aceasta cu referire la forma binelui.

Kant arăta că, dacă legile practice nu pot fi deduse din „materia" binelui, înseamnă că ele derivă din forma acestuia: „Dacă e vorba ca o ființă rațională să-și socotească maximele ei drept legi practice generale, apoi nu le poate socoti decît ca principii care conțin temeiul determinant al voinței nu după materie, ci numai după formă" [48]. Dintre compartimentele vieții sufletești, pentru forma moralității Kant se oprește la voință care, prin realizarea morală, se manifestă ca voință bună. Este vorba de o voință căreia simpla formă legiuitoare a maximei îi poate servi de lege. Atît legea cît și voința sînt „libere" de conținut. În ceea ce privește forma legii ea se distinge prin nota universalității și obiectivității inteligibile. Regula ei fundamentală capătă următoarea formă expresă: „Lucrează astfel încît maxima voinței tale să poată oricînd sluji în același timp și de principiu al unei legiuiri universale" [49].

Independența formei legii de conținut derivă și din aceea că ea este socotită un dat aprioric al rațiunii pure practice. Nefiind dedusă din realitatea socială obiectivă, în general din materie, legea nu

---

48 Imm. Kant, Critica rațiunii practice, Buc., 1924, p. 26.

49 Imm. Kant, op. cit., p. 30.

apare nici ca un produs al cunoașterii. Legea este o mitică formă a intelectului, aprioric dată omului. Însuși Kant scria că „Legea morală este de fapt o lege a cauzalității prin libertate și deci a posibilității unei naturi suprasensibile“ [50].

Este adevărat că legile, principiile și normele morale, că morala, în general, îndeplinesc funcția necesității și libertății umane. Morala mijlocește raportul dintre necesitate și libertate; ea condiționează realizarea conștientă a necesității și este în acest sens o măsură a libertății sociale a oamenilor. Grație moralei oamenii au posibilități să-și formeze conștiința valorii necesității progresului social. Iar binele moral apare ca expresia valorii comportării, determinată de necesitatea acestui progres. În acest fel binele și răul condiționează distincția conștientă pe care omul o face și o exercită practic între ceea ce este necesar și ceea ce este întîmplător și dăunător.

Kant însă neagă conținutul obiectiv (material) al necesității și legii morale. Firește, el nu putea afla izvorul real al acestora în natura particulară a omului sau a oamenilor întrucît, din punct de vedere moral, în cîmpul manifestărilor naturilor umane se nasc contradicții care nu pot fi rezolvate pe planul lumii empirice. Însă, determinarea obiectivă a legilor și necesității morale este de natură socială, intră în sfera existenței sociale a oamenilor, a raporturilor lor reciproce.

Socialul care reprezintă esența specifică a omului are rolul conducător față de natura empirică a indivizilor umani și de el depinde rezolvarea contradicțiilor dintre individ și societate. Și acțiunea socialului asupra naturalului are loc atît în sfera obiectivității (este deci și ontică), cît și pe planul conștientului (fiind și subiectivă). Legea morală reprezintă condiția conștientă a realizării stăpînirii de sine, a dominării

50 Ibidem, p. 44.

propriei sale naturi de către om dar nu în sensul negării sau torturării acesteia. Această acțiune conștientă a legii morale nu-și trage, în primul rînd, forța din forma binelui, din subiectivitate, ci din legile obiective ale convietuirii și existenței sociale a oamenilor. Însăși forța subiectivității morale se întemeiază pe necesitatea obiectivă a cărei funcție este binele moral.

Formalismul eticii kantiene rezidă și în concepția gînditorului asupra datoriei ca formă a necesității morale (ideale). Această datorie nu-și are valoarea derivată din aceea a binelui întrucît se neagă faptul însuși că această valoare ar trebui să fie datorată materiei binelui. În felul acesta, nu datoria datorează binelui valoarea și valabilitatea ei, ci dimpotrivă, însăși valoarea binelui depinde de modalitatea îndeplinirii datoriei — respectul față de datorie — deoarece acesta din urmă reprezintă, după Kant, criteriul moralității.

Examinarea datoriei ca formă a binelui are în vedere, la eticianul german, un astfel de om a cărui voință se află sub influența unor determinări contradictorii : empirice și morale.

Acest om nu se poate identifica, prin rațiunea sa practică (voința), în chip firesc și automat cu legea morală. De aceea, pentru a se împlini moralicește (bună), voința lui se autoimpune la efort și încordare, la constrîngere de sine. Or, aceasta înseamnă că necesitatea morală are, în raport cu voința, cu caracter coercitiv îmbrăcînd forma obligativității. Așa cum afirmă Kant, „imperativele sînt numai formule pentru a exprima relația unor legi obiective ale voirii în general față de imperfecțiunea subiectivă a voinței unei sau altei ființe raționale, de exemplu, a voinței omenești [51].

Așadar, acel Sollen (trebuie) — imperativitatea — reprezintă în concepția gînditorului o trăsătură

51 Imm. Kant, Întemeierea metafizicii moravurilor..., p. 84.

esențială a moralității, a îndeplinirii legii. Iar voința bună este numai aceea care se supune obligației, care, deci, se autoconstrînge la acțiune numai și numai din datorie. Aceasta este unica formă de realizare a necesității morale. Datoria este un scop în sine al voinței morale. Ea nu se acceptă ca mijloc în vederea realizării altor scopuri ca, de exemplu, plăcerea, fericirea. În caz contrar moralitatea ar fi alterată întrucît ar fi coborîtă în sfera materiei.

Dacă golirea binelui de conținutul său material conferă eticii datoriei lui Kant trăsătura formalismului, zugrăvirea datoriei ca unică formă de impunere a necesității ideale, ca realizare a acesteia numai în virtutea coercițiunii legii morale definește, pentru aceeași etică, trăsătura rigorismului. Rigoarea formei se explică și prin laturile sentimentului de respect pentru datorie: bucuria pentru rostul moral al ființei omului și durerea accentuată pentru opresiunea exercitată asupra înclinărilor care traduc imperfecțiunile naturii sensibile. Astfel, formalismul și rigorismul kantian dezvăluie și o altă contradicție a eticii datoriei: antinomia dintre înclinație și obligație morală: înclinația materiei și obligația formei.

În fine, considerarea concepției materiei și formei binelui din opera kantiană ne obligă să stăruim, fie și pe scurt, și asupra problemei anatomiei voinței.

Libertatea voinței, considerată pe drept cuvînt condiția sine qua non a îndeplinirii datoriei, este abordată de Kant în spiritul aceleași erori formaliste și idealiste. Filozoful german are meritul, deci, de a fi recunoscut și subliniat că libertatea constituie o condiție esențială a moralității. El însă refuză să admită libertatea ca fiind conștiința unei necesități social-obiective și materiale. „Anatomia voinței este unicul principiu al tuturor legilor morale și al datoriilor corespunzătoare lor, orice

heteronomie a voiei, din contra, nu numai că nu întemeiază nici o obligaţie, ci se împotriveşte chiar principiului acesteia şi moralităţii voinţei. Căci în independenţă de orice materie a legii (anume de un obiect dorit) şi în acelaşi timp totuşi în determinarea vrerii prin simpla formă universală legiuitoare de care trebuie să fie capabilă o maximă, constă unicul principiu al moralităţii" [52].

După ce legea morală ne-a fost zugrăvită în forma unor atribute spiritualizate şi datoria ca derivînd din caracterul coercitiv al necesităţii morale, iar raţiunea practică (voinţa) prezentată ca ruptă de raţiunea teoretică, cunoscătoare, acum libertatea ni se reprezintă ca autonomie formală a voinţei şi atributelor ei morale.

Contradictorie cu necesitatea reală naturală, libertatea presupune totodată constrîngere în raport cu natura sensibilă şi autodeterminare a voinţei pe baza motivului datoriei de provenienţă misterioasă, apriorică. Ea este cauzalitate prin libertate. Nefiind condiţionată de cunoaşterea raţională, voinţa autonomă nu poate fi o autodeterminare morală, conştientă a omului. De aceea antinomiei libertate-necesitate (materială) îi corespunde, în etica „datoriei de dragul datoriei", antinomia voinţă-raţiune. Şi aceasta în pofida faptului că Imm. Kant prezintă legile morale ca fiind raţionale etc., etc. Intenţia sa bună este anulată de orientarea eronată a concepţiei sale teoretice şi metodologice.

În lucrarea lor comună „Ideologia germană", K. Marx şi Fr. Engels dezvăluie rădăcinile şi semnificaţia socială a formalismului eticii kantiene. Iată ce scriu ei în acest sens: „Tot la Kant găsim şi forma caracteristică pe care a luat-o în Germania liberalismul francez, care în ţara lui de baştină se baza pe interesele reale de clasă. Ca şi bürgerii germani, al căror idealizant purtător de cuvînt a

52 Imm. Kant, Critica raţiunii practice..., p. 32.

fost, Kant nu a observat că la baza acestor idei teoretice ale burghezilor stăteau interese materiale şi o voinţă condiţionată şi determinată de relaţii de producţie materiale, de aceea el a separat această expresie teoretică de interesele exprimate de ea, a transformat determinările de voinţă materialiceşte motivate ale burgheziei franceze în pure determinări de sine ale „voinţei libere", ale voinţei în sine şi pentru sine, ale voinţei umane, şi a transformat-o astfel în definiţii pur ideologice şi în postulate morale" [53].

Ni se pare că din această apreciere trebuie să desprindem şi faptul că Imm. Kant a fost călăuzit de intenţii umaniste sincere, condiţionate de influenţa ideilor revoluţiei franceze, precum şi de idealurile de schimbare ale burgheziei germane ale căror dimensiuni morale el a vrut să le lărgească în imaginea ordinii morale ideale.

Cît priveşte cadrul temei de faţă pe care o analizăm, contribuţia esenţială a lui Kant la etica datoriei a fost subliniată, după părerea noastră în chip remarcabil, de către Hegel : „Binele are, faţă de subiectul particular, raportul de a fi esenţialul voinţei lui care, cu aceasta, are în el strict obligaţia sa. Întrucît particularitatea este deosebită de Bine şi ea cade în voinţa subiectivă, Binele are mai întîi numai determinarea esenţialităţii abstracte universale, — aceea a datoriei ; — din cauza acestei determinări a ei, datoria trebuie făcută în vederea datoriei... Este meritul şi punctul de vedere înalt al filozofiei kantiene în ce priveşte practicul, de a fi pus în evidenţă această importanţă a datoriei" [54].

Negarea posibilităţii unei materii a binelui poate fi explicată şi prin dezgustul marelui gînditor pentru imoralitatea şi meschinăria lumii sociale

53 K. Marx-Fr. Engels, Opere, vol. 3, p. 190-191.
54 Hegel, Principiile filozofiei dreptului, Ed. Acad. R.S.R., Buc., 1969, p. 156.

empirice în care a trăit. Aceasta poate fi una din cauzele subiective care l-au condus la imaginarea antinomiei dintre materia și forma binelui moral: negarea materiei și reținerea pentru morală a formei.

Kant însă a crezut în forța de îndreptare a lumii prin factorul moral. El a crezut că contradicțiile lumii empirice pot fi depășite prin exercițiul riguros al formei severe — datoria. Purificată însă de erorile teoretice și metafizice și localizată la condițiile care o solicită, etica datoriei kantiene, considerată în sine, rămîne o contribuție remarcabilă la dezvoltarea gîndirii etice.

d. Dialectica conținutului și formei binelui

Grație dialecticii, etica hegeliană dezvăluie pînă în profunzimi interdependențele dintre materia și forma binelui, categorii ale căror semnificații și valori sînt egal subliniate și recunoscute. Orientarea idealistă a filozofiei hegeliene diminuează, ce e drept, simțitor efectele pozitive ale dialecticii aplicată la conținutul și forma etică: conținutul apare, în ultimă analiză, ca o desfășurare a ideii absolute iar obiectivitatea, universalitatea etc. au un caracter abstract socotindu-li-se ca ultim temei spiritul. De aceea „....existentul în sine și pentru sine e conceptul ca atare, iar conceptul ca atare este existentul în sine și pentru sine" [55]. În concept se includ intim materia și forma. Este vorba despre „....o materie a cărei formă nu este ceva exterior, deoarece această materie este, dimpotrivă, gîndul pur și deci e forma absolută" [56]. De aici rezultă că, în virtutea sistemului său idealist, Hegel înclină

55 Hegel, Știința logicii, Ed. Acad., R.S.R., Buc., 1966, p. 32.
56 Ibidem.

spre supraestimarea formei, a ideii, a „gîndului pur" în care se dizolvă materia".

Ca dialectician însă, contribuţiile filozofului german sînt remarcabile şi lesne de valorificat critic în etica ştiinţifică. Analizată în sine dialectica hegeliană nu mai acceptă înclinaţia spre supraestimarea formei, ci descoperă proporţiile reale ce există între conţinut şi formă.

Pentru semnificaţiile etice ale categoriilor pe care le analizăm au importanţă discuţiile hegeliene privitoare la modurile conştiinţei, la evoluţia acestora în strînsă legătură cu obiectul cunoaşterii lor sau în funcţie de acesta. Materia este obiectul iar conştiinţa forma.

În pofida idealismului său, dialecticianul Hegel subliniază că „adevărul este corespondenţă a gîndirii cu obiectul, iar pentru a produce această corespondenţă — căci ea nu e dată în sine şi pentru sine — gîndirea trebuie să se supună şi să se conformeze obiectului" [57]. Cum este şi real, de aici rezultă că obiectul, materia, primează asupra subiectului, conştiinţei, ceea ce înseamnă primatul conţinutului asupra formei.

Pentru Hegel problema care se pune nu mai este „ori materia" „ori forma" binelui, ci aceea a unităţii dialectice. În fiinţa şi realizarea binelui moral conţinutul şi forma sînt de neconceput.

Kant redusese materia la natura umană pentru a respinge egoismul. Obiectivitatea şi universalitatea care sînt atributele materiei şi pe care el le înfăţişează ca principalele note caracteristice ale legii morale sînt desprinse, în mod gratuit, de realitatea socială obiectivă (şi, în felul acesta, de realitatea materială în genere) şi atribuită, în exclusivitate, comportamentului „aprioric" al raţiunii pure practice, din care le derivă. Necorelînd natura umană particulară cu existenţa socială a omului el nu putea să descopere o bază ontică care să cons-

57 Hegel, op. cit., p. 27.

tituie unitatea dintre individual și general în conținutul binelui moral. Această unitate rămîne numai de domeniul intenției și bunelvoințe. De aceea, unica problemă morală, importantă pentru el, avea să fie aceea a modalității de dominare a naturii umane. Și, evident, în mecanismul de acțiune a acesteia avea să se impună influența coercitivă a necesității morale — obligativitate. De aici datoria ca formă a vieții morale în genere — ideea că sîntem datori — Sollen —.

Supraestimarea formei moralității și numai într-un caz particular al acesteia — respectul pentru datorie —este, deci, în legătură, la Kant, cu înțelesul unilateral al materiei, unilateralitatea care l-a condus și la teza absolutistă a non-valorii morale a acesteia.

Pentru Hegel însă înțelegerea dialectică se aplică, de la început, sensurilor celor două noțiuni. Astfel, unitatea dialectică dintre conținutul și forma binelui se corelează și se întemeiază, într-o măsură însemnată, cu, și respectiv pe unitatea dialectică dintre particular și general, dintre subiectiv și obiectiv, intern și extern, în sine și pentru sine.

Filozoful german examinează pe larg două noțiuni ale binelui care însă desemnează conținuturi de naturi și valori diferite : das Wohl și das Gute. Primul bine este particular, al doilea universal iar în devenire unitatea între universal și particular.

Prima noțiune a binelui (das Wohl) se determină prin trebuințele existenței individuale și subiective a ființei umane și presupune satisfacerea acestora : nevoile naturale, înclinații, pasiuni, opinii, fantezii proprii. „Satisfacerea acestui conținut este binele propriu (das Wohl), sau fericirea în determinațiile ei particulare și, în general, scopurile finității în genere“ [58].

---

58 Hegel, Principiile filozofiei dreptului, Acad. R.S.R., Buc., 1964, p. 146.

Forma acestui bine este autodeterminarea subiectivă, adică determinarea voinței prin mobilurile interioare ale subiectului. Conținutul binelui se realizează prin acțiune ca expresie subiectivă a principiului și intenției. Valoarea lui das Wohl nu depinde numai de utilitatea pe care conținutul acestuia o are pentru om, ci și de faptul că voința subiectului îl vrea și-l gîndește ca al său, depinde deci de forma realizării binelui — intenția, proiectul. „Valoarea omului este apreciată după comportarea sa interioară și, cu aceasta, punctul de vedere moral este libertatea ființînd pentru sine" [59]. Sau, cum spunea Hegel, folosind direct expresia formă, „punctul de vedere moral este deci, *în forma* sa, dreptul voinței subiective" [60]. El însă face deosebire între voința formală și voința ca formă a binelui. Prima este abstractă, adică îndepărtată de binele general, mărginită, nemijlocit naturală. Pe de altă parte, și subiectivitatea ca particularitate este formalul voinței infinite, voinței morale pe care o necesită binele universal. În acest caz, binele ca expresie a conținutului general (social), exercită o acțiune coercitivă asupra voinței limitată la dimensiunile subiectivității. Iar datoria reprezintă, de data aceasta, forma concretă a realizării binelui moral. În mod just, deci, Hegel arată că teza kantiană a „datoriei de dragul datoriei" se verifică în situația cînd binele universal (moral) apare subiectului ca o idee abstractă, ca o cerință din exterior care se impune sub forma obligativității. Datoria însă reprezintă numai un caz, e drept esențial, al formei binelui moral dar nu unicul. În cazul lui das Wohl, al conținutului particular al binelui, principalul pentru voința subiectivă este știința și voirea actului. „.... subiectul are ca reflectat în sine, deci ca particular în fața particularității obiective, în

59 Hegel, op. cit., p. 132.
60 Ibidem.

scopul său, propriul său conținut particular care este sufletul determinant al acțiunii" [61]. Aici interacțiunea dintre conținut și formă este în planul particularului. Ele condiționează deopotrivă binele: „dar cel ce e bun și drept este de asemenea un conținut nu numai natural, ci pus prin rațională mea: și libertatea mea, făcută conținut al voinței mele, este o determinare pură a libertății mele însăși" [62]. Dialectica moralității nu admite „... ruptura între conștiința de sine a omului și obiectivitatea faptei..." [63].

Dar valoarea lui das Wohl este subiectivă, are interes numai pentru subiectul respectiv. Acest bine este mijloc în raport cu alt scop — das Gute — binele universal. Iar voința subiectivă este punctul de vedere al gîndirii care reflectă conținutul voinței ca fiind natural (ca aparținînd în chip nemijlocit subiectului). Hegel recunoaște, pe bună dreptate, totuși, dreptul omului de a-și face un scop din nevoile sale particulare. Binele universal nu neagă, în chip absolut binele particular. Între cele două categorii de bine există puncte de contact sau punți de trecere, atît pe linia conținutului, cît și pe aceea a formei. Mai întîi, dreptul la binele particular presupune și dreptul altora la același bine. Astfel, binele particular condiționează, în chip reciproc, subiecții. Este realizată aici, *prin dreptul acestui bine*, o primă raportare la universalitatea binelui. Așadar, „binele — propriu al multor altor particulari, în genere, este atunci totodată scop și drept esențial al subiectivității" [64].

Fiind însă diferit de particular, universalul nu este diferit aici decît ca drept. Nu este vorba încă de o conformare între particular și universal, ea poate fi cel mult contingentă.

---

61 Ibidem, p. 144.
62 Ibidem, p. 145.
63 Ibidem.
64 Ibidem, p. 149.

Binele universal însă presupune integrarea celor două conținuturi ale binelui particular și universal. „Cele două momente, integrate astfel în adevărul lor, identitatea lor, dar mai întîi încă în raport relativ unul față de altul sînt Binele (das Gute), ca fiind universalul împlinit, determinat și pentru sine, și cugetul moral (das Gewissen), ca fiind subiectivitatea infinită care știe în sine și determină în sine conținutul" [65].

Pentru Hegel conținutul binelui moral este universalitatea (socialul) care apare pentru subiect ca determinare obiectivă și care se realizează prin acțiunea acestuia ca scop. Din punct de vedere ontic, valoarea lui etică și-o datorează determinării conținutului său în cîmpul socialului, al universalului uman. Ca formă însă această valoare este condiționată de realizarea lui ca scop al personalității, prin intermediul cugetului moral. „Binele, deși valabil în sine și pentru sine, este astfel un anumit scop particular, care însă nu urmează să devină adevărat abia prin realizarea sa, ci este deja pentru sine adevărul" [66]. De aici rezultă o idee foarte importantă. Valoarea morală a binelui, considerată din punct de vedere ontic, nu este determinată în primul rînd, de subiectul care îl realizează, ci ea decurge din cerințele obiective ale conviețuirii sociale. Omul are datoria binelui și răspunde de îndeplinirea ei nu numai dacă vrea sau nu să facă acest lucru, ci pentru că aparține în chip existențial societății iar aceasta este de neconceput fără respectarea unor cerințe comune de viață și a unor legi general valabile. Firește, expunem aici idei sugerate mai mult de citatul dat și nici termeni care să aparțină lui Hegel. Aceste idei însă pot fi susținute și cu afirmații exprese ale gînditorului. Astfel, atunci cînd critică formalismul eticii lui Kant el afirmă: „Pe cît este de esențial de a

65 Ibidem, p. 151-152.
66 Hegel, Știința logicii, p. 821.

pune în evidență pura și necondiționata determinare de sine a voinței, ca rădăcină a datoriei, așa cum cunoașterea voinței a căpătat întîi prin filozofia kantiană baza și punctul ei solid de plecare prin gîndul autonomiei ei infinite (§ 133), tot pe atît de evident este că menținerea punctului de vedere doar moral (adică formal — n. ns. I. G.), care nu trece în conceptul eticului (social), coboară acest cîștig la un formalism gol și știința morală la o vorbărie despre datorie în vederea datoriei" [67].

Deci teza integrării particularului în universal care explică conținutul lui das Gute include latura determinantă a socialului în raport cu individul. Tocmai socialul dă conținut binelui și moralului în general, sau, ca să folosim termenii hegelieni, eticul (socialul) dă conținut moralului.

Rezultă, că spre deosebire de Kant, Hegel definește conținutul și forma binelui pornind de la imaginea unei ființe umane complexe în care unitatea laturilor ei presupune contradicțiile : contradicția între binele particular și cel universal cînd primul bine este conceput și realizat de individ numai ca particular sau cînd universalul nu include particularul ca moment, cînd acesta din urmă apare ca o idee abstractă, în exterioritatea funcției etc. ; contradicția dintre conștiință ca subiectivitate limitată și subiectivitatea nelimitată, infinită — expresia conștientă a universalului = cugetul moral, etc.

Binele etic (das Gute) este conceput ca unitate dialectică a universalului și particularului atît în sfera conținutului, cît și în cea a formei. În realizarea sa deplină, acest bine include de asemenea unitatea în sine-lui binelui universal (în sine-lui conținutului) și pentru sine-lui, unitate care la Hegel se realizează în ceea ce el numește concept. Este aici vorba de unitatea dialectică, la un nivel

67 Hegel, Principiile filozofiei dreptului, p. 157.

superior realizată, între obiectiv și subiectiv, între conținutul binelui și forma lui conștientă pentru subiectul uman. Această unitate presupune și o trecere a universalului binelui din exterioritatea în interioritatea subiectului, devenind al acestuia. Pe de altă parte, obiectivitatea etică înseamnă realizarea universalității binelui prin manifestările particulare ale subiectului. Așa cum îl definește Hegel, „Binele (das Gute) este ideea, ca unitate a conceptului voinței și a voinței particulare — în care dreptul abstract ca și binele personal (das Wohl) și subiectivitatea cunoașterii și contingența existenței exterioare sînt suprimate ca identitate pentru sine, prin aceasta, însă, sînt continuate și păstrate potrivit esenței lor în aceasta — este libertatea realizată, scopul final absolut al lumii" [68].

Așa cum s-a mai arătat, idealismul imprimă concepției hegeliene despre universal un caracter neștiințific, deformat întrucît realul este, la el, produsul idealului. În același timp, concepția lui Hegel despre om, deși reprezintă o cuprindere a ființei umane în totalitatea laturilor ei materiale și spirituale, nu poate, totuși, fi apreciată ca o concepție a omului ca ființă socială concretă. Acest om nu este considerat prin determinările sale social-istorice concrete, prin poziția, statutul și rolul social ale individului.

După cum rezultă din definiția binelui se coordonează, conform dialecticii filozofului german, și prin raportul dintre libertate și necesitate. Hegel definește binele ca fiind libertatea. S-ar părea că, prin aceasta, se are în vedere numai forma binelui sau numai una din laturile formative ale acestuia — libertatea. În concepția lui Hegel însă, libertatea se definește ca înțelegere a necesității. De aceea, avînd în vedere că libertatea este o formă de realizare a necesității, expresia conștientă a acesteia, înseamnă că binele nu este numai formă, ci și

68 Hegel, op. cit., p. 152.

conținut, își are obiectivitatea în ipostaza necesității. În ultimă instanță, însă, conceptul hegelian al necesității este tot de natură spirituală iar libertatea este atributul spiritului, trăsătura esențială a așa numitului spirit obiectiv. Pe de altă parte necesarul este în opera hegeliană identificat și cu realul. În felul acesta das Gute (Binele) se concepe nu ca o depășire a prezentului istoric, ca o funcție a Sollen-ului, ci ca o expresie a Sein-ului sau ca pe o conciliere a Sollenului cu Sein-ul. Aceste limite din concepția etică a lui Hegel se explică nu numai prin fundamentul teoretic eronat care străbate ca un fir roșu opera sa, ci și prin condiționarea istorică a gînditorului german.

Fr. Engels dezvăluie contradicția dintre forma idealistă a eticii hegeliene pe de o parte, rezultată din situarea spiritului obiectiv la baza vieții sociale ale căror momente de realizare sînt, printre altele, și conștiința morală și conținutul realist al acestei etici, pe de altă parte, descoperit datorită aplicării metodei dialectice la studiul fenomenelor sociale. Comparînd etica lui Hegel cu cea a lui Feuerbach el constată superioritatea primeia pe care o redă în termenii următori: „ne izbește sărăcia surprinzătoare a lui Feuerbach în comparație cu Hegel. La Hegel, etica sau doctrina morală este filozofia dreptului și cuprinde: 1) dreptul abstract, 2) moralitatea, 3) morala“ [69], care cuprinde la rîndul ei, familia, societatea civilă, statul. Pe cît de idealistă este aici forma, pe atît de realist este conținutul. Întregul domeniu al dreptului, al economiei, al politicii este indus în ea alături de morală. La Feuerbach avem tocmai contrariul. În fomă el este realist, ia drept punct de plecare omul; dar el nu vorbește de loc despre lumea în care trăiește

69 Autorii traducerii lucrării lui Hegel, „Principiile filozofiei dreptului“, V. Bogdan și C. Floru, traduc, pe bună dreptate, termenul nemțesc die Sittlichkeit cu care este intitulată partea a treia a cărții, nu cu cuvîntul „morală“, ci cu acela al eticului.

acest om, și de aceea omul lui rămîne mereu același om abstract care figura în filozofia religiei" [70]. Ceea ce face realist conținutul binelui etic este tocmai considerarea dialectică a raporturilor sociale ale omului în care relațiile economice, politice, juridice și cele morale sînt reliefate în interdependența lor.

e. Adevărata semnificație a conținutului și formei binelui

În concepția marxistă, morala, religia etc. sînt privite nu numai ca forme ale conștiinței sociale, ci și ca forme ale conținutului material al vieții sociale. Totalitatea relațiilor de producție care formează structura economică a societății este „.... baza reală pe care se înalță o suprastructură juridică și politică și căreia îi corespund forme determinate ale conștiinței sociale" [71]. Prin „forme determinate" ale conștiinței sociale înțelegem faptul că fiecărei baze sau grup de baze economice i-au corespuns și-i corespund anumite forme ale conștiinței sociale. De exemplu, religia a existat și continuă să existe în istorie datorită iluziilor religioase în formațiunile sociale în care există exploatarea și asuprirea omului de către om. Unui anumit conținut istoric real îi corespund anumite forme de conștiință. În ceea ce privește morala observăm că și conținutul ei, relativ de aceeași esență în anumite formațiuni social-economice, s-a caracterizat prin anumite elemente comune și respectiv prin expresii de conștiință corespunzătoare.

De exemplu, relațiile de proprietate privată au generat pentru morală preceptul „să nu furi". Sensul de interdicție al acestui percept se aplică

70 Marx-Engels, Opere alese în două volume, vol. II, ed. III-a, El. pol., Buc., 1967, p. 353.
71 Ibidem, vol. I, ed. II-a, E.S.P.L.P., Buc., 1955, p. 371.

prin aceea că inegalitatea socială nu putea să nu genereze furtul. Faptul însă că furtul înseamnă și însușirea necinstită de bunuri, care nu proveneau din munca proprie, a putut fi condamnat și de morală, pe cale morală.

Marxismul ne arată că „materia" sau conținutul binelui moral este de natură socială. Atît conținutul binelui, cît și acela al răului este de esență socială. Aceasta înseamnă că rădăcinile binelui și răului nu trebuiesc căutate în natura umană abstractă, în „materia" individului izolat situat în afara determinărilor social-istorice concrete. Natura omului, limitată din punct de vedere fizic în spațiu și timp, considerată în sine este în afara distincțiilor „bine" și „rău". Animalul, de exemplu, cu instinctele sale, poate distruge indivizii aparținînd altor specii ; el își poate dăuna sieși și celorlalți membri ai speciei căreia îi aparține. Și totuși specia sau speciile de animale nu trăiesc și nu conviețuiesc decît conform legilor biologice. Existența animalică este o existență specific biologică. Iar conținutul și forma activității animalelor sînt dictate de legile existenței lor biologice. Psihicul animal este forma corespunzătoare acestei existențe. Senzațiile, percepțiile, reprezentările și toate procesele activității psihice îndeplinesc funcții adoptive pentru individ în raport cu condițiile mediului.

Psihicul animal nu permite generalizări, reflectarea conștientă a legilor și esenței, a necesității vieții comune. El nu permite, de aceea, nici formularea unor reguli de conduită și nici a unor judecăți de valoare care să le permită să distingă binele de rău, să evite răul și să îndeplinească numai ceea ce este bine. Psihicul nu permite animalului decît să evite pericolul imediat, sesizat prin cunoașterea nemijlocită și prin consecințele nefaste directe ce le exercită asupra sa. Animalul însă nu poate desprinde pericolul ce pîndește, în perspectivă, existența sa individuală sau care amenință

viitorul speciei sale. El nu poate controla nici conștient și nici practic atare pericole.

Iată de ce nu putem rămîne la natura umană și la o concepție limitată despre psihic ca o funcție a acestei naturi, fie aceasta o funcție conștientă, atunci cînd analizăm problema conținutului și formei binelui.

Această problemă poate fi lămurită numai în lumina concepției materialiste a istoriei, în mod deosebit pe baza tezei privind raportul dintre existența socială și conștiința socială.

Existența umană include, fără îndoială, și naturalul, deoarece omul este o parte a naturii și, în acest sens, existența sa este acționată de legile naturii. În esența ei însă ea este o existență socială acționată de legi sociale. Ei biologicul i se include, fără însă ai constitui esența. Esența umană, după cum arăta Marx, este dată de ansamblul relațiilor sociale. De aceea, nevoile naturii umane se realizează nu pe căile și cu mijloacele impuse de legile biologice, ci sub acțiunea diriguitoare a legilor sociale. Pentru ca omul să-și poată satisface trebuințele sale el trebuie să muncească. Iar munca este o activitate comună, socială a oamenilor. În procesul muncii oamenii stabilesc relații determinate, fac schimb de experiență, de cunoștințe și de activități.

Raporturile sociale însă sînt un proces complex, determinate de nivelul și caracterul forțelor de producție. Iar relațiile suprastructurale și spirituale, în general, sînt determinate, în ultimă instanță de raporturile economice.

În felul acesta raportul dintre individ și ceilalți indivizi umani nu mai pot fi mărginite la legăturile dintre naturile biologice și a formelor care le condiționează. Ele sînt raporturi între indivizi ca ființe în esența lor socială.

Munca a determinat și apariția conștiinței iar funcțiile sociale ale acesteia sînt și ele complexe: de cunoaștere, de evaluare și valorizare, de normare

a activității și responsabilizare a oamenilor, de proiectare și de coordonare a activității etc. Conștiința, prin esența ei — gîndirea —, reprezintă pentru om instrumentul prospectării cerințelor cu caracter legic ale conviețuirii sociale, exigențele ordinii și le transpune în categorii valorice și în norme de conduită.

Datorită conștiinței omul se poate integra vieții sociale sau nu, armoniza sau nu cu cerințele vieții în comun. Conștiința permite omului să distingă binele de rău și să acționeze în consecință. Deoarece posedă conștiință omul poate fi făcut răspunzător pentru acțiunile sale bune sau rele. Dar conștiința reprezintă numai condiția subiectivă a răspunderii morale. Necesitatea acesteia este de ordin social obiectiv. Esența nouă, socială a existenței umane determină ființa omului să se supună acțiunii legilor sociale, să fie o existență de raporturi sociale.

Tocmai în natura, în conținutul și caracterul acestor raporturi rezidă rădăcinile binelui și răului. Binele și răul sînt fenomene sociale și se datoresc ca atare raporturilor interumane. Aceasta înseamnă că binele și răul depind de caracterul funcționării raporturilor dintre oameni ca raporturi sociale. Binele apare ca un mod de rezolvare a contradicțiilor dintre oameni iar răul ca fiind factorul de conservare și de agravare a acestor contradicții. Binele și răul sînt, deci, două laturi opozabile ale aceluiași proces istoric.

Reiese din cele afirmate că izvorul binelui și răului nu trebuie determinat în limitele naturii umane deși aceasta poate fi, prin determinările ei, premisă a binelui sau a răului. Referindu-se la etica lui Feuerbach, V. I. Lenin făcea următoarea subliniere : „baza moralei este egoismul" (392) (829). („Dragostea de viață, interesul, egoismul")... „există nu numai egoism singular sau individual, ci și un egoism social, un egoism familiar, corporativ, comunitar, patriotic" (393) 830)... „Binele nu este

altceva decît ceea ce corespunde egoismului tuturor oamenilor"... (397) (834)" [72]. În aceste idei Lenin vedea embrionul materialismului istoric la Feuerbach. Termenul de egoism aparţine lui Feuerbach. Lenin însă are în vedere, pe de o parte, faptul că morala are un conţinut obiectiv, reflectă interesele, cerinţele reale ale vieţii oamenilor, iar pe de altă parte, faptul că morala reprezintă o depăşire a egoismului zoologic, individual şi o ridicare a conduitei umane la nivelul „egoismului" comunitar, social, ceea ce înseamnă saltul calitativ de la comportamentul biologic la cel social şi la conduita morală.

Conţinutul binelui moral este determinat, după cum s-a specificat în capitolul anterior, de cerinţele convieţuirii sociale. Acete cerinţe au un caracter general şi obiectiv.

Generalitatea lor se confirmă în necesitatea ordinii relaţiilor interumane, a legilor sociale, a intereselor generale ale comunităţilor umane istoriceşte determinate. Dar obiectivitatea lor se explică prin aceea că în activitatea sa morală fiinţa umană este chemată să depăşească limitele subiectivităţii sale, să se realizeze ca fiinţă socială, să acţioneze în temeiul cerinţelor normative ale binelui moral care este antarc.

Marxismul subliniază, de asemenea, caracterul istoric concret al conţinutului binelui moral. În societatea scindată în clase se impun în conţinutul binelui şi interesele de clasă. Iar analiza dialectică a acestui conţinut ne cere să ţinem seama de condiţiile care explică transformarea binelui în contrariul său — în rău — şi a răului în bine.

Concepţia etică marxistă a lămurit pentru prima oară, în mod ştiinţific, raportul dintre general şi particular, dintre ceea ce este general uman şi ceea ce se explică prin determinările particularului (in-

72 V. I. Lenin, Opere, vol. 38, p. 65.

teresele unei anumite clase, pături, grupări de oameni) în conținutul binelui.

Întotdeauna general umanul s-a realizat în sfera moralei prin determinările istorice concrete ale particularului, fără însă a-și pierde independența sa relativă în procesul dezvoltării istorice.

Caracterul social al binelui se definește nu numai prin conținutul său, ci și prin forma corespunzătoare a acestuia — conștiința binelui. Determinările sociale obiective ale convieţuirii oamenilor se realizează, în sfera vieții morale, prin condiționarea lor conștientă. Binele moral presupune judecățile de valoare, activitatea de cunoaștere și de valorizare conștientă a cerințelor și motivelor comportării, actele de decizie și de voință, sentimentele morale.

Numai omul are posibilitatea să fie o ființă socială ; el este determinat la aceasta, în primul rînd prin muncă și dispune și de instrumentul spiritual corespunzător — gîndirea. Datorită gîndirii omul pătrunde în esența lucrurilor și raporturilor, dezvăluie legicul și necesarul, descoperă cerințele ordinii. Evident, rațiunea nu descoperă din sine toate acestea așa cum credeau gînditori ca Socrate, Kant, etc., ci din datele obiective ale dezvoltării istorice.

Datorită rațiunii are loc asimilarea conștientă a socialului de către individ, socialul devenind, în felul acesta, esență a sa.

Forma binelui este, deci, determinată de conținutul său social obiectiv și reprezintă o funcție a realizării acestuia. Particularitățile de conținut ale binelui își pun pecetea și pe trăsăturile formei ; ele influențează activitatea de conștiință.

Generalitatea și obiectivitatea binelui se realizează nu numai în planul conținutului ci și în acela al formei. Conștiința binelui moral este și ea sfera generalului și depășirii subiectivității individului.

Deși conținutul binelui are rolul determinant asupra formei sale, noi nu putem concepe realizarea practică a binelui și fără condiționarea acestei

realizări de către formă ; condiționarea spirituală a realizării binelui moral este o trăsătură esențială a acestuia și deci inalienabilă.

Despre aceasta însă s-a vorbit mai pe larg în primul capitol și chiar la începutul acestui capitol. În această ultimă parte noi am vrut numai să răspundem la problema pusă la începutul capitolului de față, anume că „materia" și forma binelui nu trebuiesc privite în general, ca niște abstracțiuni, ci numai ca materie și formă sociale.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cap. III

BINELE, PLĂCEREA ŞI DUREREA

Între binele moral şi stările de plăcere ori durere se stabilesc raporturi diverse. Astfel, plăcerea poate inspira înfăptuirea binelui: „fac binele din plăcere". Plăcerea poate fi şi un efect al înfăptuirii binelui: „sînt satisfăcut pentru binele înfăptuit". Însă plăcerea poate inspira acţiunea omului şi în direcţia răului: „am plăcerea să provoc răul altuia" sau „mi-am însuşit un lucru străin din plăcerea pentru el". Şi în relaţia cu răul, plăcerea poate fi atît impulsul lui iniţial, cît şi efectul înfăptuirii lui.

Pe de altă parte, binele moral poate fi însoţit în înfăptuirea lui de starea de durere. Binele presupune, cum am văzut, sacrificiul şi aceasta cauzează durerea.

Raportul binelui cu plăcerea şi durerea se cere să fie analizat atît în planul ontologiei binelui, cît şi în sfera moralităţii lui.

În primul caz, se ridică asemenea probleme după cum urmează: 1) Coincide oare binele moral cu plăcerea şi, în caz afirmativ, în ce măsură; 2) Orice plăcere este oare urmarea înfăptuirii unui bine? 3) Ce alte raporturi existenţiale mai au loc între plăcere şi binele moral. Întrebări similare se pot naşte şi în privinţa raportului „bine-durere", „rău-durere" şi „rău-plăcere".

În al doilea caz, acela privitor la moralitatea binelui, trebuiesc lămurite cel puţin două probleme

importante : 1) dacă plăcerea sau durerea sînt sau nu, și în ce măsură, condiții ale înfăptuirii binelui ; 2) dacă plăcerea ori durerea sînt criteriile moralității (înfăptuirii binelui). Ultima problemă aparține nu numai sferei moralității binelui, numai formei subiective a îndeplinirii acestuia, ci și ontologiei binelui, problema criteriului fiind și o chestie de conținut.

Valoarea și importanța acestor chestiuni decurg din implicațiile lor mari pentru determinarea specificului și criteriului moralității în genere. Din acest ultim punct de vedere, una dintre principalele probleme care au atras atenția gînditorilor a fost aceea privitor la raportul dintre plăcere și datorie în procesul îndeplinirii binelui moral. Unii filozofi aveau să accentueze asupra rolului plăcerii (eticele hedoniste), alții asupra rolului datoriei ca motiv de conduită. Aceste probleme nu au apărut dintr-o simplă curiozitate teoretică și nici nu au numai o valoare istorică. Ele decurg din însăși esența moralității ființei umane oglindind unitatea dialectică, contradictorie existentă între natura biologică și esența socială a omului, precum și între legile sensibilității și cele ale rațiunii și intelectului. De aceea, ele s-au impus, într-o măsură sau alta atenției etitorilor de doctrine morale din toate timpurile. Ba mai mult, însăși denumirea unora dintre doctrinele etice derivă din considerarea plăcerii ca scop și criteriu al conduitei morale. Avem în vedere etica hedonistă (originea termenului se află în limba greacă veche : hedone = plăcere).

Sisteme morale hedoniste întîlnim și în Orientul antic (China, India, etc.) și ele au apărut, în general, ca expresii ale luptei împotriva doctrinelor morale religioase care propovăduiau o asceză din care rezulta că virtutea și datoria morală reprezintă modalități de împlinire a unui bine pur spiritual, diametral opus cerințelor naturii corporale, considerată materie limitată, imperfectă, sursă a

răului și păcatului. În opoziție cu sensul moralei religioase care imagina un ideal de moralitate ce impunea mortificarea trupului, așa numita purificare sufletească și binele absolut în lumea de apoi, eticile hedoniste apărau dreptul omului la plăcere și fericire pămînteasă întemeiat pe o ontologie materialist-naturalistă (omul ca parte a naturii se supune acțiunii legilor acesteia iar viața și moartea trebuie înțelese ca momente firești unite în procesul devenirii existenței naturale).

În locul opoziției „virtute-plăcere" din morala religioasă, hedonismul recomandă jaloane ale conduitei care înseamnă fie modalități de armonizare a virtuții și plăcerii sau a fericirii și virtuții, fie de afirmare unilaterală și exagerată a plăcerii ca scop al acțiunii și ca sens al vieții. Avînd în vedere această ultimă formă a hedonismului, înseamnă că nu orice variantă a sa a avut un caracter etic pozitiv și progresist. De exemplu, hedonismul școlii cirenaice, fondată de Aristip, propovăduia un hedonism extrem și care justifica lipsa oricărei măsuri morale în alegerea plăcerilor.

Ținînd seama de cele afirmate mai sus rezultă că înăuntrul hedonismului problema binelui moral apare tratată în chip diferit. În cele ce urmează vom stărui asupra principalelor concepții hedoniste despre bine întrucît unele din argumentele întîlnite în logica acestor sisteme, precum și anumite teze sînt actuale și pentru teoria etică și practica morală contemporană. Așadar, ghidîndu-ne după problemele principale, indicate la începutul capitolului, vom încerca să ne conturăm și întemeiem punctul nostru de vedere.

a. Plăcerea totală (Aristip)

Concepția despre bine în hedonismul cirenaic diferă mult de cea a hedonismului epicureic. Preocupată de scopul acțiunii umane, școala lui Aristip considera că aceasta este binele iar binele

constă în plăcere. Orice acțiune poate fi calificată ca bună în măsura în care efectul ei este plăcerea, realizează scopul-plăcerea. De aici rezultă o identificare absolută între bine și plăcere : orice plăcere este un bine după cum, în mod corespunzător, orice durere (suferință) înseamnă un rău. Binele nu acceptă durerea tot așa precum răul nu poate rezulta de pe urma plăcerii. „Morala" cirenaică recomanda ca principiu al acțiunii căutarea oricărei plăceri și evitarea oricărei dureri. Întemeiată pe o concepție senzualistă despre conștiință și cunoaștere, doctrina cirenaică recomanda ca fiind unice valabile plăcerile prezente. Diogenes Laertios spunea despre Aristip că „se bucura de clipa de față și nu-și da osteneală să-și procure o plăcere care nu era prezentă" [73]. Este preferabilă plăcerea clipei de față dar în sine orice plăcere este bună. „O plăcere nu se deosebește de altă plăcere, nici nu există o plăcere mai plăcută decît alta" [74].

Rezultă din tezele prezentate, ale acestei concepții, că în accepțiunea ei binele coincide cu plăcerea, că plăcerea este condiția oricărei acțiuni bune și că ea reprezintă criteriul, efectul și scopul declarate ale conduitei umane. În realitate însă în limitele acestui hedonism excesiv binele își pierde orice semnificație și valoare morală. Putem, mai întîi, desprinde că, în virtutea sensualismului său, hedonismul cirenaic determină binele numai sub aspectul efectului pozitiv pe care îl are, pe plan afectiv, conduita noastră.

În esență este vorba de binele în sens de bienêtre, de stare plăcută, bunăstare, de binele realizat în planul existenței empirice. Obiectul acestui bine este satisfacția existenței senzoriale și deci individuale a ființei umane. Or, aceasta înseamnă că avem de a face cu o astfel de identitate „bine-

73. Diogenes Laertios, Despre viețile și doctrinele filozofilor, Ed. Acad. R.P.R., Buc., 1963, p. 175.
74. Ibidem, p. 182.

plăcere" în care semnificația de empirică și individuală a ultimului termen al relației (plăcerea) ne împiedică să întrezărim o valoare morală a binelui. Un atare bine este, dacă nu o simplă satisfacere a cerințelor firești ale naturii umane, acceptarea și afirmarea egoismului, adică mai degrabă răul, apreciere ce ne-o sprijinim și pe teza cirenaică care specifică binele, în mod explicit, ca fiind împlinirea unor scopuri particulare. „Scopul nostru este plăcerea particulară, în timp ce fericirea este suma totală a tuturor plăcerilor particulare, în care sînt cuprinse atît plăcerile trecute, cît și cele viitoare" [75]. În realitate însă binele moral este o funcție a umanizării ființei umane, a afirmării cerințelor generale, comune, necesitate de convieţuirea umană colectivă. Binele moral tinde să armonizeze pe om în cadrul unei vieți comune și, în felul acesta, să-i universalizeze ființa sa. Sensul lui este depășirea și negarea pornirilor egoiste din om și deschiderea ființei acestuia spre semenii săi, spre comunitatea umană istoricește determinată. Orice bine moral, fie că răspunde cerințelor întregii societăți, ale unei națiuni, popor sau colectiv etc., fie cerințelor unui singur semen, are o semnificație generală, este într-un fel sau altul o împlinire a ideii de altul sau de alții, deși el are prin acțiune o manifestare particulară și, uneori, o adresă particulară. Semnificația sa generală nu se înțelege anume și numai într-o satisfacție empirică cuprinzătoare în masa indivizilor, ci prin valoarea ei umană care răspunde criteriilor de apreciere morală comune. Este deci vorba nu de un bine uman care să fie expresia prospectării nevoilor de plăcere fizică, particulare, ci de unul care se confirmă printr-o satisfacție de conștiința ce exprimă efectul său uman general. Primul bine nu este de esența specifică a eticului, al doilea, însă, da. Primul bine poate contrazice

75. Ibidem, p. 182.

binele moral, transformîndu-se în raport cu acesta din urmă în rău moral. Aprecierea se confirmă hotărîtor prin teza cirenaică că orice plăcere este bună chiar şi atunci cînd aceasta determină fapte imorale. „Căci chiar dacă este nelalocul ei conduita, totuşi plăcerea care-i urmează este de dorit în ea însăşi şi este bună" [76], afirma Hippohotos, unul din adepţii şcolii cirenaicii. Hedoniştii cirenaici nu admit raportarea plăcerii la cerinţele binelui moral şi nici subordonarea acceptării acesteia criteriilor moralităţii. Dimpotrivă, ei sacrifică binele moral şi, legată de acesta, plăcerea umană superioară în favoarea plăcerii pur sensibile căreia îi subordonează trăirea de către om a oricărui „bine". Pentru cirenaici „...plăcerile trupeşti sînt (chiar — ad .ns. I. G.) mult superioare celor sufleteşti şi... durerile corpului sînt mai rele decît cele ale sufletului" [77]. Or, aceasta înseamnă că identitatea plăcere-bine este, în planul moralităţii, non-identitate, adică opoziţie sau o identitate care presupune contradicţia în planul bine = plăcere ceea ce, de fapt, înseamnă rău, adică negarea binelui ca valoare morală. În fine, să observăm şi faptul că în relaţia, cirenaică, bine-plăcere, nu binele, ci plăcerea reprezintă scopul căruia i se subordonează întreaga activitate a individului, inclusiv cea morală.

Rezultă că hedonismul nu este propriu zis o etică a relaţiei bine-plăcere, adică o încercare de a construi o teorie cu sens moralizator, ci o doctrină senzualistă despre un anumit mod de viaţă al individului, însă cu implicaţii etice mai ales pentru că reprezintă în fapt o contrazicere a moralei. Această doctrină convenea, în condiţiile istorice ale timpului lui Aristip, unei minorităţi restrînse a societăţii, aristocraţiei care primea astfel un suport spiritual pentru modul propriu de

76. Diogenes Laertios, op. cit., p. 182.
77. Diogenes Laertios, op. cit., p. 182.

viață întemeiat pe căutarea și exersarea plăcerilor fără măsură, pe desfrîu și lipsa de principii etice autentice.

b. Plăcerea epicureică și binele moral

Evoluția ulterioară a abordării teoretice a acestei probleme avea să fie o depășire radicală a hedonismului cirenaic ; ea a avut loc prin remarcabila contribuție a lui Epicur și a însemnat, în esență, abordarea propriu-zis etică a problemei raportului dintre bine și plăcere. De aceea, hedonismul epicureic este o etică ; ea este o etică nu numai pentru că relevă relația amintită în planul moralei și moralității binelui, ci și întrucît conține idei și adevăruri care satisfac și astăzi exigențele gîndirii etice și chiar ale practicii morale. Dar aceasta a însemnat și o trecere de la hedonismul simplu la eudemonism, adică la o concepție care își îndreptățește o atare denumire întrucît situează obținerea fericirii (mult mai deplină decît plăcerea, care este tot rezultatul unei vieți plăcute dar plăcerea se coordonează mult mai cuprinzător și în raport cu liniile de perspectivă ale vieții) la nivelul de țel (scop) suprem al vieții morale.

Epicur face cîteva distincții prețioase în planul laturii senzoriale a conduitei ceea ce avea să-i permită o delimitare necesară a parametrilor binelui moral în raport cu plăcerile și dorințele individuale. Mai întîi, el folosește criteriul naturalului și necesarului pentru a clasifica dorințele în așa fel, încît nu toate să fie acceptabile. Nu toate sînt de acceptat atît în sfera moralității cît și în aceea a existenței biologice firești : „...unele dorințe sînt firești, altele lipsite de temei ; dintre cele firești, unele sînt necesare, iar unele sînt numai firești". Iar dintre dorințele necesare, unele sînt necesare pentru fericirea noastră, altele pentru ca trupul să fie scutit de suferință, iar altele sînt

necesare pentru trai" [78]. De aici se coordonează două teze importante: mai întîi că morala nu cuprinde în sfera reglementării ei întregul sistem al dorinţelor, ci recunoaşte numai legitimitatea dorinţelor legate de evitarea suferinţelor pentru trup şi a acelora necesare pentru trai şi, a doua, că binele moral poate fi delimitat în afara dorinţelor necesare pentru „fericirea" noastră.

Necesitatea este aceea în funcţie de care se realizează legitimarea şi selectarea dorinţelor ca motive de conduită, ca mobiluri ale activităţii menite să acopere trebuinţele şi condiţiile inalienabile ale existenţei individuale.

Ca şi cirenaicii Epicur consideră „...plăcerea începutul şi ţelul unei vieţi fericite"... sau „...bunul nostru cel dintîi şi propriu", „...punctul de plecare al fiecărei alegeri şi al fiecărei aversiuni şi ne întoarcem la ea, apreciind orice bun cu ajutorul afectelor noastre luate drept criteriu" [79]. De unde rezultă pe de o parte, că binele este determinat prin plăcere, aceasta fiind ţelul unei vieţi fericite iar, pe de altă parte, că afectele noastre (de plăcere sau durere) reprezintă criteriul de apreciere, în ansamblu, a acţiunilor noastre, inclusiv criteriu de apreciere morală.

Plăcerea intră în determinarea ontică a binelui moral. În această calitate ea constituie şi criteriul aprecierii morale. Nu aflăm în textele rămase de la Epicur dacă plăcerea reprezintă şi condiţia moralităţii, adică vreo afirmaţie a gînditorului grec din care să rezulte că numai fapta comisă cu plăcere sau din plăcere este bună din punct de vedere moral. Doctrina sa însă o implică şi o presupune întrucît nu se poate căuta şi îndeplini binele moral cu durere, deoarece însuşi binele este plăcerea. Afirmaţia noastră este valabilă chiar şi

78. Epicur îl salută pe Menoiceus. Cit. după Diogene Laertios, p. 499.
79. Diogenes Laertios, op. cit., p. 499.

pentru cazurile cînd căutarea și înfăptuirea binelui sînt însoțite de stări dolorice prezente întrucît în etica epicureică durerea se justifică cînd este urmată de plăcere.

Pentru planul ontic, plăcerea se recunoaște și ca o condiție a vieții, deci și a vieții morale a omului. Plăcerea însă, așa cum am arătat mai sus, intră chiar în determinarea binelui moral deoarece ea constituie și obiectul alegerii morale. Plăcerea morală intră în conținutul lui în mod condiționat. Condiționată în primul rînd de necesitatea ei firească. Dar nu toate plăcerile necesare alcătuiesc conținutul binelui. Am văzut că unele dintre acestea îl condiționează din afară. Plăcerea ca bine moral se determină la Epicur și prin alte criterii. Ceea ce este esențial pentru doctrina epicureică constă în determinarea unor criterii calitative de selecție și de apreciere a priorității plăcerilor.

În felul acesta binele moral nu se identifică cu plăcerea în general, ci numai cu anumite plăceri. Epicur este preocupat în special de problema unei fericiri morale. De aceea el analizează problema plăcerii și a durerii, mai ales, sub aspectul satisfacțiilor și suferințelor sufletești punînd în lumină înalta lor valoare morală. Apar, în felul acesta, noi determinări ale binelui cu semnificații specific morale. Ele se profilează și printr-o negare hotărîtă a hedonismului cirenaic: „atunci cînd spunem că plăcerea este scopul vieții, nu înțelegem plăcerile viciosilor sau plăcerile ce constau din desfătări senzuale, cum socotesc unii, sau din neștiință, nepricepere sau înțelegere greșită, ci prin plăcere înțelegem absența suferinții din corp și a tulburării din suflet"[80].

Desprindem de aici, pentru semnificația etică a plăcerii, un sens negativ, anume că, mai întîi, ea nu înseamnă plăcerea imorală iar, în al doilea rînd, că ea se distinge ca absență a tulburării

80. Diogenes Laertios, op. cit., p. 500

sufletești ceea ce implică satisfacția sufletească, morală.

Satisfacția sufletească este superioară și conducătoare în dinamica plăcerilor; ea reprezintă reperul principal în funcție de care are loc realizarea selectivă a dorințelor. Diogenes Laertios afirmă că Epicur se „...deosebește de cirenaici și în faptul că aceștia susțin că durerile corporale sînt mai rele decît cele psihice...; pe cînd Epicur susține că suferințele sufletești sînt mai rele; oricum, carnea îndură numai loviturile prezentului, mintea însă pe acelea ale trecutului, prezentului și viitorului" [81]. Un argument în plus și important pentru a sublinia că plăcerea epicureică este subordonată criteriilor morale.

Teza gînditorului că cele mai mari și mai de durată suferințe sînt cele morale, sufletești sau că plăcerea sufletească se bucură de întîietate în ierarhia plăcerilor a jucat un rol de seamă în evoluția culturii morale și a educării oamenilor în spiritul unor reguli de viață armonioasă.

Binele moral impune evitarea acelor plăceri care sînt urmate de neplăceri, acceptarea multor suferințe care ne aduc plăceri mari. Aceasta cu toate că orice suferință este un rău. Este un rău fizic dar indispensabil binelui moral. De asemenea, plăcerile, deși sînt toate bune din punct de vedere fizic, nu toate sînt acceptabile și de ales. Nu toate sînt, deci, și un bine moral. „În anumite împrejurări tratăm binele ca pe un rău și răul, dimpotrivă, ca pe un bine" [82]. Binele moral cere independență față de lucrurile exterioare, față de bunurile materiale care îl pot domina pe om și împinge spre viciu. În această idee observăm o atitudine a lui Epicur de dezaprobare a vieții de huzur a aristocrației dominată de bunurile destinate a le satisface patimile.

81. Ibidem, p. 501.
82. Diogenes Laertios, op. cit., p. 499

Indiscutabil, concepţia despre bine şi plăcere a lui Epicur conţine idei de o valoare certă pînă astăzi. De la el umanitatea a primit una din primele şi dintre cele mai valoroase învăţături privind echilibrul dintre virtute şi plăcere. Zilnic experienţa oamenilor confirmă multe din ideile sale cu privire la raporturile condiţionate între binele moral şi plăcere.

Există însă şi anumite limite ale acestei doctrine care pot fi discutate prin prisma unor cerinţe actuale. Epicur afirma că plăcerea este scopul actului moral, ţelul care călăuzeşte faptele bune. Însăşi virtutea se subordonează plăcerii. „Alegem virtuţile, de asemenea, din pricina plăcerii şi nu de dragul lor, după cum uzăm de medicină în vederea sănătăţii" [83]. În general, se poate spune că înfăptuirea binelui are ca ţel satisfacţia, plăcerea. Dar care satisfacţie urmează să fie considerată scop al actului moral? Pentru Epicur discuţia are ca obiect individual care este în acelaşi timp subiectul binelui şi trăitorul satisfacţiei de pe urma săvîrşirii lui. Tocmai aici se ascunde una din limitele importante ale concepţiei sale şi ale tuturor doctrinelor care concep în mod absolut plăcerea, utilitatea sau interesul personal satisfăcut, scopul suprem al acţiunii individului (ex. utilitarismul lui Bentham, teoria pluralităţii binelui a pragmatiştilor etc.).

Ideea plăcerii ca unic scop al acţiunii virtuoase (morale) este în fond, o justificare „etică" a egoismului uman, sau cel puţin şi o justificare a acţiunilor individualiste. Nu toate plăcerile individuale sînt conforme cu cerinţele binelui moral. Epicur a făcut numeroase corectări ale individualismului. Ele, însă, sînt în parte contrazise de ideea plăcerii ca scop căruia i se subordonează virtutea. Virtutea se conformează plăcerii nu şi invers. Binele moral poate fi acceptat pentru

83. Ibidem, p. 501.

înfăptuitor și ca scop, nu numai ca mijloc : ca scopul a ceea ce el are de făcut — țelul acțiunii sale ; binele înfăptuit este totodată mijlocul unei satisfacții personale a altora. Numai satisfacția sau plăcerea acelora cărora le este adresat binele reprezintă scopul înfăptuirii binelui. Iar pentru înfăptuitorul binelui, raportul dintre virtute și plăcere este acceptat și aprobat moralicește, mai ales, ca o trecere de la cauză la efect. Noi trăim satisfacția ca o consecință a binelui împlinit. O atare satisfacție — efect al binelui săvîrșit — este într-o anumită măsură și o condiție a moralității binelui. Tocmai asemenea idei apar dezvoltate în etica stoică care reprezintă o reacție împotriva epicureismului, împotriva doctrinei plăcerii de pe pozițiile virtuții și binelui suprem privite ca scop și nu ca mijloace.

În rest, teza epicureică care consideră virtutea inseparabilă de plăcere conține multă certitudine etică. Separată de plăcere, virtutea și binele rămîn aeriene, iar învățăturile ce le susțin ca atare sînt abstracte, fără forță de influențare a conduitei oamenilor. „Coborîte" în sfera plăcerilor, virtutea și binele introduc selecția și ordinea în care altele de valoare redusă sînt restructurate și reevaluate după criteriile și cerințele conviețuirii sociale a oamenilor.

Inconsistențele modului epicureic de a privi raportul dintre bine și plăcere se explică prin ignorarea esenței sociale a moralei ; atît binele cît și plăcerea sînt considerate numai din punctul de vedere al consecințelor psihologice (afective) pe care actele de comportare ale individului le are în interioritatea sa. În felul acesta, subiectul binelui este și obiectul binelui ; raportul interuman apare, în cele din urmă, abandonat. Dacă acest raport apare explicit numai în limitele cercului prieteniei și presupus prin recunoașterea unor criterii morale ale plăcerii, el este pierdut din vedere din teoria care consideră binele drept un efect

pozitiv pe planul afectivității individului. La o atare teză gînditorul avea să ajungă în virtutea ideii sale de bază că plăcerea este scopul suprem al acțiunii înțelepte.

Însuși conținutul binelui apare înțeles într-un mod care nu înlătură subiectivismul și, datorită acestui fapt, nu evită toate căile de acces spre individualism. În ce măsură mai putem vorbi de un conținut obiectiv al binelui moral dacă considerăm că plăcerea îi definește acest conținut? Sau, dacă admitem plăcerea ca fiind binele moral, în ce măsură ea reflectă un conținut social obiectiv, cu valoare morală reală? Fără îndoială că raporturile afective dintre oameni, plăcute sau dureroase pentru indivizi, pot fi și raporturi morale sau raporturi care intră în afara aprecierii și reglementării morale. Morala recunoaște dreptul omului la plăcere precum și datoria fiecăruia de a respecta acest drept legitim. Dar plăcerea proprie, fie chiar în expresia ei de satisfacție superioară sufletească, se include în intimitatea conștiinței morale nu atît ca scop al acțiunii morale, cît mai ales ca stare sufletească produsă de acesta. Absolutizarea plăcerii proprii ca scop al conduitei poate transforma binele moral în contrariul său. Deși gîndirea epicureică nu a putut depăși atare limite, ea s-a impus multe veacuri atenției multor gînditori nevoiți să adopte o poziție fie în sensul, fie împotriva concepției marelui gînditor grec.

Cum s-a arătat, stoicii au exagerat virtutea pe care, în principal, o opuneau plăcerii ca scop al conduitei; iar satisfacția sufletească și fericirea sînt gîndite de ei ca efect al conduitei virtuoase. Plăcerii i se opune și datoria kantiană.

Deși n-au lipsit și orientări menite să afle soluții de echilibru pentru problema binelui și plăcerii, o rezolvare profundă dobîndește ea numai pe baza concepției despre lume și viață a marxism-leninismului.

c. O condiție afectivă a binelui și condiția morală a plăcerii în etica socialistă

Socialismul realizează o condiționare obiectivă și subiectivă profundă și sistematică a binelui și stărilor plăcerii și durerii. Noile determinări sociale ale raporturilor binelui moral și plăcerii finalizează împlinirea idealului de viață socialist al membrilor societății noi. Acest ideal reprezintă o prospectare complexă a cerințelor vieții noi a omului și, totodată, proiectarea unei împliniri multilaterale a personalității sale. Așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu „o dată cu dezvoltarea forțelor de producție, cu creșterea producției de bunuri materiale și spirituale, se va ridica și mai mult nivelul de trai al poporului, se va îmbunătăți viața fiecărui cetățean, înfăptuindu-se astfel obiectivul central al construcției socialiste, țelul suprem al întregii politici a partidului nostru comunist — bunăstarea și fericirea omului" [84]. În concepția și politica partidului nostru binele vizează o dublă împlinire a trebuințelor umane : materiale și spirituale. „Creșterea continuă a bunăstării materiale și spirituale a oamenilor muncii de la orașe și sate" [85] constituie o latură esențială a procesului construcției societății socialiste multilateral dezvoltată. Principiul socialist diriguitor care reglementează însușirea bunurilor materiale și spirituale este acela al repartiției lor „în spiritul dreptății și echității socialiste" [86].

Așadar, întreaga activitate socială în socialism are ca scop asigurarea omului, ca subiect producător și făuritor al ordinii noi, al unei vieți civi-

84. N. Ceaușescu, Semicentenarul glorios al P.C.R., Ed. pol., Buc., 1971, p. 35.
85. Ibidem, p. 23.
86. Ibidem.

lizate și fericite. Firește că realizarea acestui țel depinde nu numai de societate, ci și de fiecare individ în parte.

Rezultă o accepțiune completă a binelui ca bun recunoscut și garantat de societate pentru fiecare om al muncii. Este, altfel spus, o recunoaștere și o garantare a dreptului omului la consumarea unor bunuri materiale și spirituale în funcție de îndeplinirea obligațiilor sale față de societate și față de sine, în funcție de aportul său în crearea valorilor materiale și spirituale ale societății noi, de felul în care el îndeplinește îndatoririle și răspunderea socială ce-i revine. Din faptul că societatea își desfășoară activitatea sa pentru bunăstarea oamenilor, că ea garantează dreptul fiecăruia la bunuri materiale și spirituale pe măsura progresului material și cultural al țării, decurge că ea recunoaște și drepturile oamenilor la o viață plăcută și fericită. Fericirea presupune realizarea omului total. Ea nu este o sumă a plăcerilor și nici simpla lor sinteză. Fericirea înseamnă o viață care trăiește satisfacțiile muncii și luptei pentru realizarea deziderateloor socialismului și comunismului. Ea decurge din sensul social nou al vieții și se coordonează pe baza acestuia.

Idealul socialist al fericirii înseamnă negarea atît a unui mod unilateral de consumare a bunurilor materiale, rezumarea ei la plăceri de natură biologică, cît și a unilateralității așa-numitei purificări spirituale. Așa cum rezumarea la plăcerile fizice fac ca suferința, boala, în general consecințele neplăcute să pîndească la tot pasul ființa umană, tot așa nu poate exista numai fericire sufletească.

Fericirea presupune atît bunăstarea materială, cît și bogăția vieții spirituale ; ea presupune atît plăceri fizice, cît și satisfacții sufletești.

Concordanța dintre binele moral și plăcere decurge, înainte de toate, tocmai din condiționarea

strînsă a bunurilor spirituale cu cele materiale atît în procesul creației lor, cît și în procesul valorizării sau consumării lor. Unele completează pe celelalte în procesul vieții și muncii omului. Acestei concordanțe de bunuri materiale și spirituale îi corespunde și o unitate între bunuri materiale și binele moral deoarece ultimul face parte din bunurile sau valorile spirituale, pe de o parte, iar pe de altă parte, facerea binelui înseamnă, printre altele, și repartiția, acordarea, respectarea sau garantarea drepturilor la bunuri materiale ale altora. În acest caz bunul devine și o valoare morală întrucît se realizează în forma unor raporturi sociale. Aceste raporturi sînt ca atare pentru că presupun drepturi și îndatoriri reciproce între oameni în legătură cu circulația bunurilor între ei.

Concordanței dintre binele moral și bunul material îi corespunde și o relație corespunzătoare între satisfacția morală și plăcerea sensibilă. Ele diferă prin rădăcina lor obiectivă în sensul că prima este expresia unui bine antare, al unei fapte cu semnificație socială ale cărei consecințe pozitive reale nu se întorc la subiectul înfăptuitor, ci la subiectul consumator. Satisfacția morală însă are o dublă realizare : una, în primul rînd pentru primul subiect, o satisfacție care depășește durerea simțită, uneori, pentru sacrificiul pe care îl cere săvîrșirea binelui, și alta pentru subiectul primitor. Pentru aceasta din urmă satisfacția poate fi complexă îmbinînd stări sufletești pozitive cu diferite reacții afective pozitive determinate de valorizarea consecințelor plăcute ale îndeplinirii binelui moral — însușirea sau consumarea unor bunuri.

Plăcerea fizică însă este expresia unui bun fie produs de subiect, fie primit de el pentru munca prestată, pentru societate ; iar satisfacția pentru însușirea și consumarea lui este nemijlocit trăită de el. Ele diferă și prin natura propriu-zisă a trăirilor subiectului : plăcerea produsă de valori-

ficarea unui bun material este de natură sensibilă și individuală prin semnificația trăirilor ei ; satisfacția morală este o trăire care îmbină elementele afective cu acelea ale rațiunii și intelectului. Totodată ea are o semnificație universală, fiind produsă de acte de comportare cu semnificație generală.

Etica socialistă însă consideră și elementele care apropie și duc la o anumită interpătrundere a celor două genuri de plăceri. Această apropiere este reciprocă : ea se determină prin necesitatea trăirii de către om a unei vieți complete. Etica socialistă nu propovăduiește nici elemente de morală ascetică dar nici elementele hedonismului unilateral și exagerat. Ea îmbină cerințele binelui moral cu nevoia de plăcere în idealul unei vieți fericite. Această îmbinare a virtuții cu plăcerea asigură moralei socialiste un caracter practic realist și totodată viabilitatea în timp. Pe de altă parte, raportarea nevoilor de plăcere la criteriile binelui moral și a fericirii individuale la cerințele moralei asigură plăcerii și fericirii valori umane recunoscute și garantate de societatea nouă. Păcerea armonizată cu binele devine satisfacție deplină. Temeiul primar al acestei armonizări este obiectiv, economic și constă în proporționalitatea dintre muncă și repartiție. Garanția ei normativă se află în legalitatea juridică a plăcerii (dreptul și obligația plăcerii) pe de o parte, și valorile morale ale raporturilor umane pe care le implică. De aici, desprinderea unui moment al concordanței dreptului și moralei socialiste. Kant n-a acceptat această concordanță — între plăcere și bine (respectul pentru datorie) — lăsînd să se subînțeleagă între morală și drept o contradicție absolută. Pentru el plăcerea este legală, nu însă și morală, deoarece inspiră acțiunile egoiste.

Această contradicție dintre morală și drept exprimă la el opoziția dintre plăcere și datorie, dintre conținutul binelui legal și forma binelui moral.

Etica socialistă aprobă și garantează cu valorile ei tot ceea ce este legal.

Între plăcere și binele moral există o condiționare reciprocă. Astfel, plăcerea reprezintă condiția vieții și respectiv și a vieții morale. Ea condiționează morala fie din exterior fiind expresia unor nevoi materiale satisfăcute, fie din interior fiind un factor al moralității.

În același timp, binele condiționează alegerea și trăirea plăcerilor. Regula cea mai importantă în acest sens este următoarea: „alege plăcerea care aduce un bine real și adevărat fie ție, fie colectivității". Aceasta presupune să evităm plăcerile care ne situează, din vina noastră, în raporturi contradictorii cu societatea. Nu este rar cazul cînd omul care fetișizează plăcerile individuale, momentane și imediate, intră în conflicte cu colectivul, are mai apoi neplăceri și suferințe. Viața colectivității socialiste necesită o alegere selectivă a plăcerilor: alegerea plăcerilor care nu păgubesc colectivul, care nu dăunează individului (sănătății) formării și afirmării personalității sale și a plăcerilor care sînt în același timp și plăceri ori satisfacții colective.

Valoarea socială superioară a omului nou rezultă din aflarea satisfacțiilor sale în autorealizarea sa pentru societate, pentru progresul ei socialist și comunist.

Recunoștința societății, sub diferite forme de recompensare materială ori morală, reprezintă confirmarea certă a adevărului că slujirea binelui și fericirii comune aduce cea mai înaltă satisfacție a omului creator și liber. O atare satisfacție, devine la rîndul ei un factor dinamizator care condiționează amplificarea folosirii energiilor fizice și intelectuale ale personalității în slujba idealului socialist și comunist.

Cap. IV

COLIZIUNILE BINELUI ŞI RĂULUI

Examinarea contradicţiilor binelui şi răului necesită clarificarea a două probleme deosebite : 1) dacă binele poate sau nu exista fără rău şi invers. Putem noi oare spera într-o lume numai a binelui ? Ori sînt justificate concepţiile pesimiste care consideră lumea iremediabil rea ; 2) dacă este suficient să considerăm contradicţia dintre bine şi rău ca o opoziţie dintre doi termeni ce se situează unul faţă de altul pe o poziţie de exterioritate.

Ambele probleme au apărut nu din jocul imaginaţiei teoretice şi nici dintr-o simplă curiozitate impusă de progresul cunoaşterii, ci datorită unor necesităţi născute în practica vieţii sociale. Condiţiile grele ale luptei duse contra răului au generat, fie iluziile unei lumi dominate de principiul binelui şi speranţa în realizarea ei, fie, din disperare şi decepţie, ideea şi sentimentul că forţa răului este precumpănitoare şi fatală în viaţa oamenilor.

Cea de a doua problemă s-a născut tot în urma unei experienţe de luptă între forţele sociale care polarizau manifest răul şi binele faţă în faţă ; clasa asupriţilor şi cea a asupritorilor, democraţie şi dictatură, forţele progresului şi cele ale reacţiu-

nii, jefuiți și jefuitori, neîndreptățiți și abuzivi, oameni în suferință și oameni care își făuresc fericirea pe seama primilor, batjocoriți și batjocoritori, înjosiți și înjositori etc. Această manifestare exteriorizată a contradicției dintre bine și rău, contradicție care are, fără îndoială, o realitate obiectivă frecventă a alimentat, prin pregnanța efectului ei practic în viața oamenilor, concepția metafizică a opoziției absolute dintre bine și rău : răul este de o parte și binele este de cealaltă parte, de o parte este numai răul iar de cealaltă este numai binele. Nu ar exista, deci, și contradicții în planul binelui care relativizează, comparativ, diferite determinări ale binelui și care impun valori contradictorii chiar în interiorul acestui plan : ceea ce este bine în raport cu un alt bine este ca atare pentru că este „un mai mult bine" decît „un mai puțin bine". De asemenea, „un mai bine" poate să transforme în rău „un mai puțin bine". Observații asemănătoare pot fi făcute și dacă supunem răul unei examinări dialectice menită să-i dezvăluie contradicțiile interioare.

Ignorarea contradicțiilor interne ale binelui și răului poate fi, adesea, foarte dăunătoare atît pentru progresul social, cît și pentru progresul omului ca personalitate. Această apreciere poate fi ilustrată prin aprecierea dogmatică a lumii socialiste ca o lume care se mișcă exclusiv pe baza principiului binelui (ca și cum orice contradicție între bine și rău, proprie acestei lumi, nu ar putea să existe, totul din acest punct de vedere fiind o reminiscență a trecutului ; lupta dintre bine și rău s-ar consuma numai în lupta dintre forța socială nouă a socialismului și forța veche a rînduielilor anterioare). Orice ignorare a răului înseamnă și o demobilizare a oamenilor în lupta împotriva acestuia. În mod analog, imaginea despre capitalism, ce reprezintă răul, a fost și continuă și azi să fie o piedică pentru a distinge binele de

rău în ceea ce privește activitatea oamenilor în această societate capitalistă.

Deseori faptul că răul pe care îl reprezintă în sine capitalismul, prin însăși esența sa, nu este zugrăvit în chip profund și corespunzător ajungem să ne temem că omul va alege răul, adică forma de societate pe care o reprezintă capitalismul și aceasta întrucît binele este luat drept răul și răul drept binele. Critica răului, a capitalismului nu ține pasul cu condițiile dezvoltării contemporane și noi încă nu dovedim capacitatea corespunzătoare pentru a selecta ceea ce este bine pretutindeni și a-l realiza, pe un plan superior, în condițiile progresului țării noastre.

Așa cum nu există bine fără rău și rău fără bine deoarece atît binele cît și răul sînt condiționate, tot așa nu există bine absolut sau rău absolut sau bine și rău fără contradicții interne.

Dar cum se poate înțelege ideea non-existenței binelui fără rău și a non-existenței răului fără bine? Rabindranath Tagore scria în această privință: „Cînd ne întrebăm de ce există răul în lume, e ca și cum ne-am întreba de ce există imperfecțiunea, sau cu alte cuvinte, de ce există în genere, făptura. Trebuie să socotim ca de la sine înțeles că acest lucru n-ar putea fi altfel, că fiece făptură trebuie să se dezvolte progresiv și deci să fie veșnic imperfectă și că e de prisos să ne întrebăm de ce există"[87]. Iar ceva mai departe continuă: „Da, nedesăvîrșirea nu e negația desăvîrșirii, ci desăvîrșire care iese fragment cu fragment la lumină; finitul nu e contrastul infinitului, ci infinit ce se manifestă în cuprinsul granițelor"[88]. Și în fine: „Răul nu poate să oprească viața din cursul ei și ca un tîlhar de drumul mare să-i răpească avutul. El trebuie să evolueze necontenit

87. Rabindranath Tagore, Sadhana. Calea desăvîrșirii. Cultura Națională, p. 47.
88. Ibidem, p. 48.

spre bine, el nu poate sta în loc, să lupte împotriva universului. Dacă răul cel mai mic ar putea să rămînă undeva nestînjenit, el s-ar vîrî și ar roade existența pînă în ultimele ei rădăcini" [89]. „Ceea ce este imoral este moral imperfect, după cum ceea ce e fals trebuie să fie, pînă la un punct, adevărat; altfel n-ar putea fi fals" [90].

«Cînd omul are de stabilit care este binele ce urmează a fi ales și îndeplinit, el trebuie să determine și răul întrucît orice bine există în raport contradictoriu cu un anumit rău sau, mai precis, orice determinări ale binelui se află în unitate dialectică și deci contradictorie cu anumite determinări ale răului. Binele rezultă în procesul devenirii nu numai ca o treaptă nouă și superioară în raport cu treptele anterioare realizate ale binelui, ci și din opoziția cu răul.

Orice bine și orice rău sînt trepte opozabile și determinate în procesul devenirii. Binele reprezintă ceea ce trebuie și este de dorit să fie, pe cînd răul este ceea ce nu trebuie și nici nu este de dorit să fie. Binele este și perspectiva depășirii răului; el se proiectează în perspectiva condițiilor care elimină sau îngrădesc posibilitatea afirmării răului.» Dar chiar și în acest ultim caz, cînd binele tinde să se realizeze prin anularea reală a posibilității de realizare a răului, binele însuși presupune virtual și real negația unui anumit rău sau negația anumitor determinări ale răului. Binele există ca atare pentru că are termen de comparație, pentru că însăși realitatea obiectivă a fenomenelor vieții sociale nu există altfel decît ca o realitate contradictorie pe care oamenii o apreciază cu ajutorul noțiunilor de bine și de rău.

N-au fost rare momentele din istoria umanității în care s-au născut iluzii care adesea au luat pro-

89. Ibidem, p. 51.
90. Ibidem, p. 54.

porțiile unor învățături religioase ori doctrine filozofico-morale în care binele ori răul erau ori sînt absolutizate și concepute izolat. Se știe că în antichitate a existat opinia privitoare la epoca de aur ce ar fi fost cîndva, de demult, în istoria omenirii. Au existat și există, de asemenea, religii care, deși recunosc opozabilitatea dintre principiul binelui și principiul răului, consideră această contradicție relativă, trecătoare și care va fi depășită cu o epocă mai mult sau mai puțin îndelungată în care principiul binelui va domni în chip absolut. Avem, de exemplu, în vedere doctrina religiei mazdeiste, expusă în Avesta, conform căreia vechii persani considerau că lumea se mișcă sub acțiunea diriguitoare a două principii : al binelui întruchipat în divinitatea Ormuzd și al răului pe care îl simboliza divinitatea Ahriman. Ormuzd (Ahurâ-Mazdaô) întruchipează binele în manieră absolută, atribut care se îmbină cu cel al luminii și strălucirii, atotștiinței, măreției, perfecțiunii, atotputerniciei, inteligent și frumos, sursa inepuizabilă a plăcerii, pe cînd Ahriman, din contra, este spiritul răului, regele beznelor, limitat și temporar care numai acompaniază binele în procesul creației și al evoluției lumii. Primul reprezintă infinitul ; al doilea finitul și se definește ca existență în starea actuală a lumii pentru ai justifica imperfecțiunile temporare. Lupta dintre cele două principii, care parcurge mai multe faze de 3000 de ani, se încheie cu o perioadă de circa 12.000 de ani cînd este instaurată ordinea binelui a lui Ormuzd.

După cum se vede, această religie, la fel ca și altele, amînă practic sine die posibilitatea înfăptuirii ordinii binelui și dreptății. Pe de altă parte opera acestei înfăptuiri este pusă pe seama divinității și nu a luptei maselor.

Doctrina creștină susține idei asemănătoare. Primele clipe din viața lor, Adam și Eva le-ar fi trăit în grădina binelui, raiul. „Apoi Domnul Dumnezeu a sădit rai în Eden, spre răsărit, și a

pus acolo pe omul, pe care-l zidise" [91], poruncindu-i, totodată, să mănînce din toţi pomii cu excepţia pomului conştiinţei binelui şi răului şi a pomului vieţii. Întrucît oamenii au încălcat porunca divină şi au mîncat din primul pom oprit, dumnezeu i-a exclus din rai pedepsindu-i cu răul. Eva a fost ameninţată că i se vor înmulţi necazurile şi va naşte prunci în suferinţă iar lui Adam i s-a dat pedeapsa muncii. „Să nu mănînci, blestemat va fi pămîntul pentru tine ! cu osteneală să te hrăneşti din el în toate zilele vieţii tale" [92] ... „În sudoarea frunţii tale îţi vei mînca pîinea ta pînă te vei întoarce în pămîntul din care eşti luat"... Practic, deci, la început primii oameni, fără să cunoască distincţia dintre bine şi rău, trăiau numai realitatea binelui ca şi cum alt rău decît acela de a încălca poruncile divine nu exista. După concepţia creştină societatea oamenilor nu s-a născut primind o înfăţişare contradictorie în care se includea şi opozabilitatea bine-rău. La început răul ar fi existat numai ca o posibilitate a corporalităţii omului, ca o virtualitate a naturii umane sensibile. Această virtualitate poate deveni manifestă şi sufletul corupt de natură.

Nu vom insista aici asupra contradicţiilor logice ale concepţiei creştine despre bine şi rău [93] şi nici asupra tuturor deficienţelor ei teoretice, ci ne limităm la problema ce constituie subiectul analizei de faţă.

Doctrina creştină apreciază deci începutul lumii ca fiind opera bună a creatorului. Numai ulterior desfăşurarea acestei lumi are loc şi sub semnul contradicţiei dintre bine şi rău. La nivelul uman sursa ei o constituie dualitatea corp-suflet ; primul este materie limitată, schimbătoare, sensibilă şi egoistă şi constituie tentaţia spre rău iar sufletul,

91. Biblia, Facerea 2/8.
92. Ibidem, 3/17 ; 3/19.
93. Această problemă este pe larg tratată de către Florian Georgescu în lucrarea sa „Bine şi rău".

încătușat de materia corporală, se eliberează numai prin purificare etico-religioasă și este tendința către bine și către lumea divină. În mod eronat această contradicție este prezentată ca sursă a tuturor contradicțiilor în societate și a tuturor opozabilităților dintre bine și rău din viața oamenilor. Soluția pentru rezolvarea ei (ceea ce în religie înseamnă „mîntuirea" omului) este conduita religioasă. De aceasta depinde, deci, salvarea sufletului și intrarea acestuia din nou în lumea binelui etern — raiul ceresc. În viața sufletească, de dincolo de mormînt, există pentru om două posibilități: să meargă în rai (binele) sau în iad (răul). Intrat fie într-un loc, fie într-un altul, omul nu cunoaște decît fie numai binele și fericire, fie numai răul și suferința. El intră fie sub oblăduirea lui Dumnezeu (principiul binelui), fie sub cea a diavolului (principiul răului). În lumea de apoi, deci, binele și răul nu există în unitate contradictorie, ci unul deoparte de altul, excluzîndu-se în chip absolut, din exterior. Această exterioritate absolută a binelui și răului transcendental este, într-un fel, traducerea fantastică a exteriorității și opoziției absolute dintre bine și rău existente la nivelul dualității corp-suflet din viața pămîntească.

Pe de altă parte, religia creștină, la fel ca și zoroastrismul persan, propagă ideea caracterului temporar și relativ al contradicțiilor și conflictelor dintre bine și rău și sosirea unei vremi cînd pe pămînt va veni, din nou, dumnezeu și va introduce o ordine a binelui și armoniei între oameni. Din nou aceeași eroare metafizică sub aspect teoretic și utopică sub aspect moral.

Există și doctrine morale laice care susțin și întrețin iluzia unei ordini morale în care va fi numai armonie și bine. Ce altceva este, în acest sens, ordinea morală ideală, preconizată de Immanuel Kant și concepută ca finalul progresului moral al umanității? Sarcina fundamentală a progresului moral este, după Kant, anularea antinomiei

fenomen-noumen din ființa umană și pe această bază lichidarea sursei conflictelor dintre oameni. Ordinea morală ideală împlinită va confirma victoria esenței inteligibile a ființei umane asupra naturii sensibile, victoria legii și principiului datoriei asupra instinctului și plăcerilor efemere, triumful binelui asupra răului.

De altfel, visul și credința într-o lume perfectă și absolut bună nu aparțin numai unor doctrinari ai moralei și religiei, ci uneori și unor categorii mai largi de oameni.

Nici o mișcare pentru progres istoric n-a tins spre o ordine în care să fie, pe lîngă bine, și un nou rău, sau o nouă contradicție dintre bine și rău, ci numai pentru o ordine dreaptă și perfect bună. Și atunci cînd a fost instaurată noua ordine au început, în locul iluziilor, să apară deziluziile. Amintim, cu titlul de exemplu, deziluziile iluminiștilor francezi care opuneau lumii feudale o ordine nouă întemeiată pe principiile dreptății, fraternității și libertății. Acestor iluzii le-au urmat, ceva mai tîrziu, deziluziile socialiștilor utopici născute din practica noii orînduiri burgheze, nedreaptă, antagonistă ca și cea feudală. Apoi iluziile acestora cu privire la ordinea comunistă imaginată ca o lume fără contradicții, inclusiv fără contradicția dintre bine și rău. De viziuni „trandafirii" urmate de deziluzii corespunzătoare n-a fost scutită nici orînduirea socialistă. Există, uneori, indivizi care fără discernămînt și fără răspundere afirmă că una este teoria și alta este practica, ca și cum aplicarea în practică a teoriei socialiste n-ar depinde de ei.

Este adevărat că socialismul reprezintă în toate laturile sale întruchiparea principiului binelui. Dar făurirea noii ordini sociale are loc și sub forma unei permanente și perseverente lupte împotriva răului ; și în socialism binele se afirmă în lupta cu răul : cu răul ce persistă ca moștenire a lumii vechi sau ca urmare a influenței lumii capitaliste

de azi, cu răul ca întruchipare a caracterului depăşit al unor fenomene istorice determinate, în fine, cu răul care derivă din erorile sau greşelile de ordin subiectiv sau care se explică prin limitele fizice şi psihice ale fiinţei umane — aceea care este subiectul făuritor al ordinii socialiste.

Specifice pentru socialism sînt rapiditatea dinamicii istorice a afirmării binelui în lupta cu răul, caracterul conştient şi sistematic al luptei împotriva răului. Avînd în vedere aceste particularităţi vom înţelege că cele mai importante cauze ale răului în socialism derivă tocmai din cursul dinamic al procesului istoric, ceea ce face să apară continuu noi fenomene şi să se reliefeze ca depăşite altele. Ele consistă şi în manifestările de acomodare şi de comoditate, în atitudinile superficiale, de neînţelegere şi de nepromovare a noului şi binelui.

Aşadar, este greşit să credem că ar putea exista o lume numai a binelui.

La fel de eronate sînt şi concepţiile pesimiste care prezintă lumea iremediabil rea. Una din ele aparţine lui Arthur Schopenhauer. El identifică răul cu suferinţa şi susţine că tendinţa dominantă în lume este suferinţa. Dorinţa nesatisfăcută este cauza suferinţei şi, invers, satisfacerea dorinţei produce plăcerea. Însă aceasta din urmă este momentană, efemeră, după ea urmînd din nou dorinţa, adică suferinţa. Deoarece aceasta din urmă este permanentă, starea de durere şi, deci, răul domină în lume. Ea este cu atît mai mare cu cît conştiinţa ei este mai evoluată.

Concepţia lui Schopenhauer este eronată din punct de vedere ştiinţific şi antiumană prin esenţa ei socială. Schopenhauer nu dezvăluie adevăratele cauze ale suferinţei şi răului uman care, în principal, sînt de ordin social şi constau în exploatarea omului de către om, în folosirea omului ca mijloc de îmbogăţire şi de parvenire etc. În al doilea rînd, teza că suferinţa şi răul domină în lume conţine un mare neadevăr. Ea nu poate fi accep-

tată cel puțin pentru condițiile societății socialiste și comuniste.

Concepția pesimistă a lui Schopenhauer are o influență demobilizatoare asupra ființei morale a omului întrucît nu numai că ea n-o fortifică în lupta împotriva răului, ci o și convinge că lumea trebuie acceptată ca o lume rea și dureroasă.

Pesimismul nu trebuie limitat la doctrinele filozofice și religioase ; există și oameni pesimiști care văd numai răul și firea rea a omului, se descurajează și renunță uneori la luptă și chiar la viață.

Așa cum nu există numai binele, tot așa nu poate exista numai răul. Binele și răul există în contradicție unul cu celălalt, ca laturi contrarii care se condiționează reciproc.

Încă Hegel și-a înscris, prin aplicarea dialecticii la studiul vieții morale, o contribuție de seamă la cunoașterea problemei contradicțiilor binelui. Metoda dialectică a permis lui Hegel să descopere dinamica contradictorie a binelui în procesul devenirii istorice : transformarea binelui în contrariul său. Totodată Hegel descoperă, prin aplicarea aceleiași căi de cercetare, contradicția interioară a binelui. „Apoi — scria Hegel — cum după conținutul său binele este limitat, există bine de diferite feluri. Binele existent e supus distrugerii și nu numai prin întîmplare exterioară și datorită răului, ci și prin coliziunea și conflictul binelui însuși" [94]. Coliziunea este atît în planul existențial, cît și în sfera moralității. În primul caz avem în vedere diferitele determinări contradictorii ale binelui. În al doilea caz este vorba de conflictul motivelor și intențiilor dintre convingeri, voință și sentimente de diferite expresii valorice.

Contradicția este și în acest caz izvorul progresului. Condiția dezvoltării și afirmării binelui este lupta împotriva răului indiferent de faptul că

94. Hegel, Știința logicii, Ed. Acad. R.P.R., Buc., 1966, p. 821.

acesta se manifestă din exterior sau din interiorul binelui. Contradicția dintre bine și rău condiționează în chip reciproc existența și unitatea lor dialectică. „Răul — spune Dupréel —, acela care se produce, și acela care amenință să se producă, este o condiție a binelui" [95]. Această contradicție este în activitatea oamenilor, se manifestă în procesul dialectic al acesteia. De aceea nu este suficientă cunoașterea și constatarea ei. Binele moral este un indicator al acțiunii, un ghid și o călăuză a acesteia. El obligă la luptă împotriva răului. Această luptă a fost și rămîne o condiție permanentă a progresului social. Răul a fost și rămîne o măsură a binelui, un termen de raportare și de comparație a acestuia, și în același timp, un factor de afirmare. Binele moral este, așadar, nu un rezultat gratuit care se produce în mersul evenimentelor, ci expresia unui efort de luptă care atrage după sine merite pentru cei ce-l promovează. Atare merite se coordonează printr-o angajare conștientă a oamenilor.

Cea mai înaltă expresie a luptei pentru afirmarea binelui în lupta împotriva răului o constituie activitatea revoluționară pentru transformarea socialistă și comunistă a societății omenești. Nu există limite de luptă împotriva răului și pentru afirmarea binelui așa cum nu există limite pentru procesul contradictoriu al dezvoltării și progresului. Orice biruință împotriva răului și orice victorie a binelui constituie trepte de plecare și de continuare a luptei pe noi planuri, superioare, ale activității istorice.

Lupta pentru bine și împotriva răului are și în cazul progresului socialist forme și trepte relative de împlinire. Noi nu putem lupta pentru binele abstract și împotriva răului în genere pur și simplu pentru faptul că nu există bine și rău absolut sau în genere. Noi însă luptăm pentru o cauză deter-

95. Eugéne Dupréel, op. cit., p. 360.

minată istoriceşte a binelui şi împotriva unui anumit rău. În aceasta constă caracterul sacru al idealului comuniştilor dar totodată şi modestia pe care acest ideal determinat o implică. Comunistul nu-şi poate asuma o răspundere practică mai mare decît îi permite cadrul şi condiţiile istorice în care se determină idealurile sale de bine şi sarcinile luptei împotriva răului. Comunistul luptă împotriva jugului exploatării, împotriva inegalităţii sociale şi împotriva viciilor generate de acestea, ceea ce reprezintă cel mai mare rău în calea progresului societăţii omeneşti spre socialism şi comunism. Totodată, comuniştii luptă pentru construirea unei societăţi în care să se aplice principii echitabile şi autentic umane de muncă şi viaţă. Ei luptă pentru binele material şi moral socialist precum şi împotriva a tot ceea ce împiedică realizarea acestui bine. În socialism există o activitate socială larg organizată şi conştientă care se desfăşoară pentru afirmarea creatoare a binelui şi a tuturor virtuţilor umane şi pentru lichidarea răului şi a cauzelor care îl generează. Există o activitate profilactică împotriva răului.

Înseamnă aceasta că răul nu apare şi nu împiedică într-o măsură sau alta bunul mers al activităţii sociale? Firește că nu putem afirma acest lucru dacă nu vrem să avem o imagine gratuită despre socialism. Şi în socialism binele se afirmă în lupta cu răul şi această afirmare are un caracter continuu fie şi numai pentru faptul că realitatea socială supusă schimbării şi dezvoltării nu încetează să fie dialectică.

Caracterul conştient şi organizat al operei de afirmare a binelui imprimă luptei împotriva răului o particularitate deosebită: binele se înfăptuieşte şi în sensul eliminării posibilităţii de afirmare a răului. De exemplu, instaurarea şi dezvoltarea proprietăţii socialiste determină, din punct de vedere obiectiv, formarea şi realizarea virtuţilor morale socialiste în procesul muncii la constructorii

noii orînduiri. Totodată, aceasta reprezintă o piedică obiectivă în calea manifestărilor vicioase, imorale. Proprietatea socialistă reprezintă în acest sens negarea obiectivă a posibilității de manifestare a răului, de generare nemijlocită a acestuia în cîmpul proprietății socialiste. Pe de altă parte, educarea omului în spiritul valorilor socialiste înseamnă asigurarea condiției subiective a realizării binelui și împiedicării posibilității de manifestare a răului. Totuși realmente răul apare și în socialism și lupta împotriva lui necesită eforturi susținute corespunzătoare.

El apare în virtutea limitelor fizice și psihice ale omului, a pornirilor egoiste care pot fi întîlnite la unii oameni ; el apare și se manifestă în virtutea rolului sensibil pe care îl mai are factorul spontan în raport cu activitatea conștientă și organizată a poporului ; el apare ca urmare a reminiscențelor ordinii vechi din conștiință sau ca urmare a influenței ideologice și practice a lumii burgheze ; el apare în virtutea învechirii noului, a depășirii unui fost bine, a unui bine determinat ; el apare ca o variantă a luptei pentru ridicarea producției bunurilor materiale și spirituale la nivelul cerințelor multiple ale personalității.

Așadar, cunoașterea profundă a acestei probleme atît de importante asupra căreia noi am atras atenția în capitolul de față prezintă o însemnătate care nu poate fi ignorată, cînd avem în vedere conștientizarea și mobilizarea energiei fizice și intelectuale a oamenilor din societatea noastră actuală în lupta împotriva răului și pentru victoria binelui pe care îl întruchipează multilateral societatea socialistă.

Cap. V

UN PRINCIPIU DE BAZĂ AL ETICII SOCIALISTE: „CEL MAI BUN LUCRU DE FĂCUT"

„Cel mai bun lucru de făcut" reprezintă un deziderat vechi al vieții și progresului moral. Legea morală ne cere nu numai să facem binele, ci mai ales ceea ce constituie un bine autentic la cea mai înaltă treaptă valorică posibilă. Practica progresului moral i-a determinat pe oameni ca, prin definirea și observarea principiului celui mai bun lucru, fiecare să tindă spre cel mai profund și bogat omenesc în ceea ce oferă prin faptele sale semenilor, societății. Acest principiu solicită împlinirea energiei umane în valori creatoare, în fapte și rezultate de cea mai bună calitate; principiul celui mai bun lucru de făcut solicită și angajează ființa umană ca personalitate, ca ființă socială responsabilă și demnă. Firește că, deși ideea celui mai bun lucru de făcut nu este nouă în conștiința și chiar practica morală, socialismul face din ea un principiu demn de viață și de muncă care să distingă conduita omului nou de ceea ce ea a fost în trecut, un principiu de valoare și valabilitate generală pentru activitatea membrilor societății.

În esență, valoarea acestui principiu se impune în următoarele situații:

a). cînd omul are de distins şi mai ales nu numai între bine şi rău, ci şi între ceea ce reprezintă un mai puţin şi un mai mult bine ; avem în vedere diversele valori ale binelui în diferite planuri : material, utilitar, situaţional etc. În contextul acestor valori ale binelui, valoarea binelui moral se impune, de regulă, ca binele cel mai mare sau, cum spuneau gînditorii vechi, ca binele suprem.

b). cînd situaţia concretă a acţiunii pune pe om în faţa necesităţii de a judeca şi de a alege între mai multe variante de conduită care traduc valori diferite chiar ale binelui moral. Şi în acest caz se impune a se alege şi urma calea cea mai bună determinată de cerinţele sociale ale acţiunii şi recunoscută în perspectivele ei de realizare după posibilităţile reale de care dispun subiecţii înfăptuitori ai binelui. Evident, cel mai bun lucru este nu numai în funcţie de posibilităţile subiectului acţiunii, ci şi în dependenţă de meritele şi drepturile celui care îşi apropie (însuşeşte) binele.

c). „cel mai bun lucru de făcut" în sensul valorii cuprinzătoare pe care vrem (şi trebuie) să o dăm vieţii noastre. În acest caz principiul celui mai bun lucru solicită fiinţa umană să opteze pentru o anumită profesiune, activitate, pentru un astfel de ideal de viaţă a cărui realizare să asigure omului o personalitate — valorificarea deplină a posibilităţilor şi capacităţilor sale creatoare. De împlinirea acestui deziderat al principiului depinde, în măsură hotărîtoare, şi împlinirea primelor două (punctul a şi b). Însă între toate aceste modalităţi, care fac simţită necesitatea acestui principiu pentru viaţa şi conduita noastră, există o strînsă corelare, o condiţionare reciprocă.

Cea mai „bună" valoare pe care o dăm vieţii noastre prin alegerea şi urmarea unei anume căi de acţiune condiţionează şi cele mai bune fapte în situaţiile concrete ale activităţii şi invers. Cele mai bune fapte săvîrşite în cursul concret al activităţii

participă la constituirea valorii personalității omului.

Noi avem în vedere „cel mai bun lucru" ca un principiu, adică ca o normă de acțiune. Înțelegem prin aceasta, pe de o parte, că binele moral constituie țelul și obiectul acțiunii, al faptelor morale, este valoarea lor indicativă iar, pe de altă parte, că tocmai prin valoarea lui faptică se împlinește ca o normă care îndatorează ființa omului către un efort de calitate superioară al cărui rezultat să fie binele moral în sensul de cel mai bun „lucru". De aceea, nu este suficient să definim binele ca noțiune generală a moralei, trebuie să arătăm și ce înseamnă a înfăptui practic binele. Or, tocmai procesul realizării binelui ridică problema unei condiții morale a acestuia foarte importantă : aceea dacă orice bine cu valoare morală se impune în chip necondiționat și nemijlocit acțiunii noastre în situația morală dată. Atunci cînd am definit binele etic am stăruit, în special, asupra unei alte condiții a sa, socială, anume asupra faptului că el reprezintă o unitate dialectică între determinarea socială a conținutului său și autodeterminarea subiectivă (inclusiv practică), a formei conștiente și libere de realizare a sa. Înfăptuirea binelui moral presupune tocmai această trecere din determinare în autodeterminare și din morală în moralitatea acțiunii.

De data aceasta, cînd considerăm problema înfăptuirii binelui, ne apare un aspect nou care confirmă adevărul că activitatea practică întărește caracterul concret și determinat al binelui moral. Tocmai înfăptuirea binelui impune rezolvarea contradicțiilor nu numai dintre bine și rău, ci și dintre diferitele valori ale binelui moral. Astfel, constatăm că opțiunea pentru bine trebuie, în mod necesar, să fie o decizie și o alegere în favoarea celei mai bune căi de acțiune și în direcția celui mai bun rezultat moral. Nu întotdeauna, în activitatea noastră, ceea ce facem este, fără rezerve, numai un

bine sau ceea ce facem reprezintă binele la dimensiunile reale atît ale necesității lui morale cît și ale posibilităților noastre de realizare a lui. Spre exemplu, dacă acordarea de ajutor unui coleg sau tovarăș de muncă reprezintă în general un bine, mărimea și forma acestui ajutor precum și atitudinea concretă pe care o manifestăm prin el atrag după sine diferite valori ale binelui. Este una atunci cînd noi împărtășim cuiva întreaga noastră bogăție de cunoștințe și experiență de muncă cu dorința sinceră și dezinteresată de a-l ajuta să progreseze și să dobîndească rezultate frumoase în muncă și este alta atunci cînd, din bogăția proprie de cunoștințe și experiență, reținem o parte pentru noi în virtutea unor tendințe egoiste de a ne favoriza o anumită superioritate sau avans față de alții. Este un bine cînd ajutăm pe cineva cu un mijloc de muncă cu intenția și dorința sinceră a unui om care vrea să ajute. În ce măsură însă mai putem categorisi, fără rezerve, un ajutor, adică un bine moral, cazul în care mijlocul de muncă cedat putea fi înlocuit cu anumite sacrificii sau chiar fără ele, cu unul mai bun de care dispunem dar n-am făcut-o din anumite considerente egoiste? E ca și cum am putea spune că gustul unui bogătaș, care oferă săracului resturi din alimentele rămase de la consum sau din acelea deteriorate sau alterate, reprezintă un bine moral deplin și absolut.

Morala maselor populare, de fiecare dată și în mod condiționat din punct de vedere istoric, nu a acceptat și nici cultivat ideea sau norma unui bine necondiționat, a unui bine indiferent de deosebirile valorice.

Determinată istorește în dezvoltarea ei, ea a afirmat idealul și principiul unui bine moral cît mai deplin adică idealul binelui moral în sensul de cel mai bun lucru posibil și realizabil. Opțiunile pentru valori medii sau valori reduse ale binelui moral din partea subiectului înfăptuitor și dator moralicește să înfăptuiască binele au fost apre-

ciate, sub rezerva tendințelor și reținerilor egoiste care le ascundeau. Morala socialistă nu admite binele oricum, care necesită efortul minim sau cel mai mic ; ea nu acceptă astfel de fapte bune care ne pot descoperi un substrat individualist, fapte în care sub aparența generozității aflăm mobiluri egoiste. Această morală nu poate idealiza asemenea recomandări de conduită conținute de sistemele morale mai vechi cum ar fi : „mulțumește-te și cu puțin" în cazul cînd e posibil și mai mult, „oferă omului cît cere și nu cît are nevoie" etc.

Morala socialistă reprezintă cea mai înaltă treaptă a progresului moral cunoscut pînă în prezent și ea însăși îndeplinește funcția progresului accelerat al societății socialiste. De aceea ea nu poate fi compatibilă cu practica care limitează valoarea morală a rezultatelor muncii la dimensiuni minime sau medii. Noua societate cointeresează și stimulează deopotrivă colectivitatea și individul în înfăptuirea unor valori de calitate tot mai bună, ceea ce înseamnă observarea practică a principiului „celui mai bun lucru", principiu dinamic care are o condiționare de loc și de timp : individul are condițiile afirmării depline a personalității sale creatoare și împreună cu întreaga colectivitate de oameni ai muncii au bucuria de a se folosi de rezultatele civilizației noi. Deci, principiul supus analizei noastre, derivă din însăși legile progresului societății noi și traduce, în planul vieții morale, principiul universal al progresului socialist care reglementează lupta și efortul membrilor societății pentru crearea unor valori de calitate superioară. „Cel mai bun lucru de făcut", care în procesul dezvoltării societății noi cunoaște interacțiunea dintre depășire și afirmare a unor exigențe noi, superioare, se împlinește în sfera moralei ca binele deplin. Astfel, regula de conduită „fă binele" devine în expresia principiului etic socialist „fă cel mai bun lucru", cel mai bun

lucru care se cere de fiecare dată, în condițiile și împrejurările date.

În temeiul acestui principiu, obiectiv necesar pentru activitatea de edificare a socialismului și comunismului, se motivează și fundamentează chemările partidului marxist-leninist din țara noastră adresate tuturor colectivelor de muncă de a depune eforturi sporite pentru ca de la rezultatele bune dobîndite să se ajungă la rezultate și mai bune. „...Tocmai pentru că avem asemenea rezultate și o asemenea linie politică justă, — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu —, este necesar să facem o analiză mai temeinică și a felului în care se reflectă această activitate ideologică teoretică, în activitatea de educare a tuturor oamenilor muncii în România ; pentru că în asemenea împrejurări, cînd avem succese atît în dezvoltarea socialistă internă, cît și pe plan internațional, există pericolul apariției unor manifestări de automulțumire" [96].

Se degajă de aici ideea că principiul la care ne referim are nu numai o valoare socială practică, ci și una ideologică care privește și activitatea educativă. Totodată, textul ne sugerează ideea că „cel mai bun lucru de făcut" se împlinește atît în contextul dat al activității cînd subiectul muncii are datoria să creeze cele mai bune produse din cîte sînt posibile, cît și în procesul transformării condițiilor și progresului cînd același subiect este chemat să realizeze valori de calitate superioară în raport cu cele produse anterior și în condiții mai puțin optime.

Evident, și pentru morala socialistă rămîne pe deplin valabilă regula „fă binele și evită ori înlătură răul" ; însă condițiile activității socialiste impun tot mai mult norma care ne cere nu numai

96. N. Ceaușescu, Propuneri de măsuri pentru îmbunătățirea activității politico-ideologice, de educare marxist-leninistă a membrilor de partid, a tuturor oamenilor muncii..., Ed. pol., 1971, p. 32.

să depășim răul, ci și datoria de a trece de la bine la și mai bine ș.a.m.d.

Așa cum lupta pentru calitate înseamnă, în principal, lupta pentru produse de cea mai bună calitate, tot așa și din punct de vedere moral, binele înseamnă, ca esență specifică pentru profilul moral al omului nou, cel mai bine, binele deplin. Folosirea expresiilor „cel mai bun" sau „deplin" („bine deplin") nu trebuie luate aici în accepțiunea metafizică, în sensul de limită ultimă, de model absolut. Semnificația lor este dialectică, condiționată în funcție de loc și de timp, în funcție de determinarea social-istorică concretă și de situația morală dată. Imaginea unui model desăvîrșit al binelui se asocia adesea, în gîndirea etică veche, cu idealul binelui suprem (summum bonum). În „Vocabulaire technique et critique de la philosophie", A. Lalande explică summum bonum prin sensurile de scop în sine, scop obiectiv, scop absolut. Pentru cei mai mulți gînditori, summum bonum distingea, de pe o poziție valorică superioară, binele moral de binele material, binele utilitar, situațional etc. Ceea ce asigură superioritate sau „înălțime olimpică" binelui suprem constă în faptul că această noțiune întruchipa unitatea dintre bine și virtute; valoarea acestui bine este superioară pentru că ea este o valoare morală. „Binele suprem — spunea Seneca — este ceea ce este moral" [97]. Așadar, binele suprem este „cel mai bun lucru" dar numai prin raportarea sa ca bine moral la celelalte valori ale binelui. Gînditori, cum au fost stoicii, nu acceptau diferențe valorice în planul binelui moral și nici posibilitatea transformării dialectice a acestuia. Pentru ei binele moral nu are grade de comparație: nu este un mai bine sau un cel mai bine, ci numai binele suprem care conține în sine o valoare egală. Nu există gradații valorice nici între bine și rău, între virtute și viciu. O dată atins idealul acestui

97. Seneca, Scrisori către Luciliu..., p. 192.

bine suprem omul nu mai are a progresa ; el a atins desăvîrşirea şi din ea nu mai poate coborî dar nici urca. Nu există înălţime mai mare decît aceea a binelui suprem şi, de aceea, acela care i-a atins nivelul înseamnă că nu mai poate cădea în viciu. Ajuns la înălţimea virtuţii, înţeleptul s-a despărţit definitiv de viciu. Suportul virtuţii este voinţa de neclintit şi datoria, iar principiul rigid de viaţă este concentrat în formula „rabdă şi abţine-te". Lumea eticului şi a binelui moral este, în felul acesta, suprapusă lumii reale, empirice. Între cele două lumi nu există relaţii, raporturi de valoare. De aceea nici binele moral nu cunoaşte ierarhia valorilor. Binele este unic, în afara devenirilor, în afara procesului istoric şi individual.

O atare înţelegere a binelui suprem este lipsită de consistenţă şi de valoare practică. Nu se poate spune ce este binele moral ca valoare absolută întrucît nu există asemenea valori. Iar faptul că oamenii vorbesc despre ele aceasta se explică numai pentru că ei tind, năzuiesc spre desăvîrşire, spre absolut. Orice valoare însă este condiţionată istoriceşte, reprezintă o determinată relativă în procesul devenirii continui spre absolut şi suprem. Însăşi gîndirea binelui absolut nu poate fi decît relativă şi condiţionată din punct de vedere social-istoric şi de limitele obiective şi subiective ale personalităţii. De aceea însăşi valoarea principiului „celui mai bun lucru"... este determinată şi relativă : cel mai bun lucru de făcut se defineşte în raport cu alte lucruri posibile de înfăptuit, în condiţiile date, dar de valoare inferioară. „Lucrul" cel mai bun sau fapta cea mai bună din punct de vedere moral este „lucrul" sau fapta care corespunde cel mai bine, în condiţii determinate concret-istorice, scopului şi idealului moral, criteriului moralei, necesităţii sociale pe care o exprimă. Pentru orice acţiune morală întotdeauna, omul simte o anumită necesitate ; orice bine care îl îndatorează

se impune în virtutea unei necesități ce se datorează și ea raporturilor de dependență reciprocă dintre oameni. Necesitatea are mai multe posibilități de realizare sau împlinire dintre care numai una sau unele îi corespund în chip optim sau cel mai optim. S-ar părea că dacă avem în vedere necesitatea obiectivă a binelui moral nu dispunem, din punct de vedere obiectiv, decît de o valoare unică a sa. Subiectul care are datoria binelui moral este chemat să realizeze binele la nivelul unor exigențe unice care nu comportă oscilări. În caz contrar, nu am mai păstra valoarea morală a binelui. De aceea, rezultă că diferitele valori pe care le primește binele moral țin de procesul împlinirii lui ; aceste valori sînt posibile ca urmare a existenței diverselor variante de împlinire a necesității prin acțiunile noastre. Evident, însă, că necesitatea la care ne referim este și ea determinată concret-istoric și nu înseamnă că dacă valoarea ei morală este unică, în același timp e și absolută. Astfel, diferențele valorice depind de modul de împlinire a necesității prin actele de conduită, depind de măsura în care înfăptuitorul binelui nu trădează egoismul prin ceea ce săvîrșește și depind și dacă cel care are dreptul moral la bine nu abuzează la însușirea binelui, adică de faptul dacă dreptul său nu a devenit abuz. Cînd vorbim de diferitele valori ale binelui cititorul este rugat să nu piardă din vedere că noi ne referim aici la înfăptuirea binelui („cel mai bun lucru de făcut") și la dependența acestei diferențe de diversitatea căilor ori modalităților de împlinire a necesității morale.

Dar, „cel mai bun lucru de făcut" se determină nu numai în raport cu posibilitățile de realizare a necesității prin conduita omului ; acest principiu își derivă valoarea obiectivă și din raporturile sociale reale care confruntă între ele diferite necesități ale conduitei morale. Deseori omul este pus în situația să aleagă nu numai între diferite variante ale aceleeași necesități, ci și între necesi-

tăți care determină valori distincte ale binelui. Există uneori cerințe obiective necesare ale binelui moral care se contrazic între ele mergînd chiar pînă la anularea unora de către altele. De exemplu, un tînăr, elev sau student, are, să spunem, în aceeași zi datoria să îndeplinească anumite sarcini în școală, să-și îndeplinească acordul de a merge împreună cu o prietenă la un spectacol etc. În același timp însă societatea îi cere să meargă să presteze muncă patriotică pe un șantier de mare importanță pentru bunul mers al activității economice. Toate acestea sînt necesități cu valoare morală. Principiul „celui mai bun lucru de făcut" însă îndeplinește funcția binelui celui mai necesar, a binelui prioritar : acesta este impus de prioritatea intereselor generale ale societății în raport cu cele personale. Obiectiv, cel mai bun lucru pe care sîntem datori să-l alegem și să-l îndeplinim, este acela de care depinde hotărîtor progresul societății noastre, fericirea comună. Acest bine este și acela de care depinde, în chip esențial, binele și fericirea noastră personală ; este binele care dă sens și valoare deplină vieții și personalității noastre. Astăzi, în condițiile dezvoltării țării noastre, acest bine presupune o angajare conștientă și corespunzătoare a ființei noastre la rezolvarea problemelor construcției societății socialiste multilateral dezvoltate. Grija pe care partidul marxist-leninist o acordă formării și dezvoltării conștiinței socialiste a oamenilor muncii urmărește să ajute pe fiecare om al muncii să întruchipeze practic, în activitatea sa, principiul „celui mai bun lucru", să creeze cele mai necesare și corespunzătoare, sub aspectul calității, valori materiale și spirituale.

Conștiința etică socialistă reprezintă condiția subiectivă a respectării principiului ; ea ființează și funcționează, în latura ei esențială, prin el și, totodată, îi este factorul de afirmare conștientă și sistematică în conduita personalității socialiste.

Conştiinţa etică socialistă este instrumentul spiritual prin care omul discerne între multiplele valori ale binelui moral şi-l autodetermină să opteze pentru binele cu valoare „supremă".

Ea condiţionează transformarea „celui mai bun lucru de făcut" în scopul acţiunii morale, într-un astfel de scop care tinde spre împlinirea intereselor societăţii, ale membrilor ei. „Cel mai bun lucru de făcut" ca scop al conduitei morale înlătură orice intenţie şi mobil egoist. Acest scop are, de aceea, un caracter obiectiv şi universal ; perspectiva finalizării lui este dincolo de limitele naturii individuale a subiectului acţiunii ; ea se configurează în planul cerinţelor vieţii sociale a oamenilor. Între afirmarea celei mai înalte valori a binelui şi universalizarea socială a fiinţei omului ca membru constructor al societăţii socialiste este o condiţionare reciprocă şi intimă. Iată de ce lupta pentru cel mai bun lucru, pentru valorile de calitate superioară se corelează strîns cu procesul de esenţializare socialistă şi de universalizare a fiinţei umane. Firește, pentru formarea şi afirmarea personalităţii socialiste aceste două laturi sînt de neconceput una fără alta. Cel mai bun lucru făcut trebuie să fie, simultan, şi calitate materială, fizică dar şi calitatea unei valori sociale. Munca şi valorile create prin ea trebuie să întruchipeze scopuri şi trăsături nobile ale fiinţei umane. În felul acesta, conduita normală pe baza principiului celui mai bun lucru se răsfrînge complex în trăsăturile de ansamblu ale personalităţii omului. Socialismul solicită fiinţa umană sub aspectul tuturor potenţelor sale creatoare şi nu numai în planul activităţii de specializare, acela al exercitării profesiunii, ci şi în planul activităţii social-politice, al moralei etc. De aceea, principiul celui mai bun lucru îndatorează fiinţa umană în rol de personalitate multilaterală întrucît însuşi socialismul constituie o operă umană complexă, o construcţie multilaterală a societăţii.

Cel mai bun lucru de făcut este un principiu de conduită și de viață care, condiționînd crearea valorilor materiale și spirituale ale socialismului, este deopotrivă diriguitor atît pentru formarea și afirmarea personalității umane cît și pentru activitatea de edificare a lumii noi — socialismul și comunismul. Însăși această lume reprezintă pentru principiul etic care îl considerăm conținutul și sensul lui cel mai deplin, semnificația lui cea mai înaltă.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUPRINS

		Pag.
Cap. I		
	Se poate şti ce este binele? . . .	5
Cap. II		
	Conţinutul („materia") şi forma binelui	54
Cap. III		
	Binele, plăcerea şi durerea . . .	88
Cap. IV		
	Coliziunile binelui şi răului . . .	106
Cap. V		
	Un principiu de bază al eticii socialiste: „Cel mai bun lucru de făcut" . . .	119

347/1944 19-11 L. 3,75

17.02 (04) = 59

1988

Redactor : DOINA FLOREA
Tehnoredactor : F. CONSTANTIN

Apărut 1971. Format 61 × 86/24. Coli de tipar 5,50

Palatul Culturii — România EDITURA „JUNIMEA" IAȘI

Tiparul executat la Întreprinderea poligrafică Bacău

BCU - CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

12 × 3 = 36
17 × 3 = 51 R
15 | 5

EDITURA JUNIMEA
IAȘI

Lei 3.75

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY